حيدر حب الله

حُجيّة الحَديث

الوثوق
اليقين

المستند العقلي المستند الحديثي خبر الواحد



حيدر حب اللّه

حُجيّة الحَديث



حُجّيّة الحَديث

حيدر حب اللّه





ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-925-9

الطبعة الأولى 2016

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى كلّ ناقد حصيف

إلى كلّ من انتقدني أو ينتقدني

إلى كلّ من ساعدني في تصويب أفكاري

مـهمـــا اختــلفــتُ معـــك

أقـدّم هذا القليـل تقديراً وشكــــراً

حيدر

المقدّمة

تظلّ دراسة مصادر المعرفة الدينية حاجةً ملحّة في عصور النهوض الفكري؛ لأنّ مصادر المعرفة ذات دور بالغ في مسيرة المعرفة العلميّة للإنسان، من هنا احتاج البحث الديني إلى البحث في مصادر المعرفة ومناهجها وطرقها، ومن جملة مصادر المعرفة الدينية هو السنّة الشريفة.

والبحث في السنّة الشريفة يقع على مرحلتين:

المرحلة الأولى: في حجيّة السنّة الواقعيّة، ومديات هذه الحجيّة، بمعنى أنّ واقع ما صدر من النبي محمّد ما هي قيمته المعرفيّة في الاجتهاد الديني؟ وهل يمكن الحصول على معرفة دينية من خلال كلماته أو أفعاله أو أقواله؟ وما هي طبيعة هذه المعرفة وميزاتها وخصائصها؟

والبحث في هذه المرحلة هو ما تعرّضنا له في كتابنا: حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم، والصادر عام ٢٠١١م، ويمكن مراجعة التفاصيل المطوّلة التي عقدناها هناك بهذا الصدد.

المرحلة الثانية: في حجيّة السنّة المنقولة المحكيّة، وهي النصوص والوثائق التي وصلتنا لتُخبرنا بالسنّة الواقعية بشكلٍ من أشكال الإخبار، مثل الروايات المتواترة والمنقولات التاريخيّة والأحاديث الآحاديّة ونحو ذلك.

وهذه المرحلة هي التي سنبحثها هنا في هذا الكتاب وما يليه، وهي التي نسمّيها بـ (حجيّة الحديث) مقابل عنوان (حجيّة السنّة) الذي أطلقناه على مباحث السنّة الواقعيّة

في كتابنا المشار إليه آنفاً.

إنّ مباحث حجيّة السنّة الواقعيّة هي دراسة بحثية موسّعة لرصد قيمة الدور النبوي و.. في المعرفة الدينيّة، إلا أنّ هذه الدراسة تظلّ محجوبة التأثير العملاني عنّا ـ وفقاً لأكثر النظريات في موضوع حجيّة السنّة ـ ما لم نخض دراسة جادّة أخرى في حجيّة الحديث؛ لأنّ الحديث هو الحاكي عن السنّة، وما نحتكّ به مباشرةً هو الحديث الناقل للسنّة الواقعيّة، فمسيرتنا العمليّة تنطلق مع الحديث لنثبت من خلاله السنّة، ومن ثم نرتّب النتائج التي تحظى بها السنّة الواقعيّة، بناءً على مفروغيّة ثبوت الحجيّة لها من حيث المبدأ.

وهذا يعني أنّ الاجتهاد الديني يرتقي ـ على مستوى مرجعية السنّة الشريفة عموماً ـ بجناحين هما: حجية السنّة وحجية الحديث. وما سوف نعالجه في هذا الكتاب هو أحد هذين الجناحين.

هذا، وقد كانت فصول هذا الكتاب عبارة عن سلسلة دروس البحث الخارج في أصول الفقه، والتي ألقيتُها على طلبة البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، للعام ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧م، ثم قمت بمزيد من التعميق لها والبحث فيها، ثم ألقيتها مرّةً ثانية على طلاب البحث الخارج في الحوزة العلميّة في قم للعام الدراسي ٢٠١٥ ـ ٢٠١٦م، لأقوم مجدّداً بمزيد من التعميق لها والمراجعة؛ لتنتظم في فصول هذا الكتاب. وقد انتظرت حتى أكملت كلّ الأبحاث المتصلة بالسنّة والحديث والرجال في عام ٢٠٠٩م؛ وذلك لتكتمل التصوّرات عندي، وأسأل الله تعالى التوفيق في تنظيم سائر الأبحاث التي ألقيتها على طلبة بحث الخارج بين عامي ٢٠٠٧ و٢٠٠٩م فيما يتصل بالحديث والرجال والجرح والتعديل لتكون في متناول القرّاء قريباً بحوله تعالى ومنّه.

وإنني لأرجو أن أكون قد وفّقت لدراسة هذا الموضوع بشكلٍ علمي سليم، فأقدّم

لبنةً في ساحة الفكر والمعرفة الإسلاميّين، ولتكون هذه الدراسة مادةً للبحث والنقد الموضوعيّين، إن شاء الله تعالى.

أتوجّه بخالص الشكر والتقدير إلى أسرتي الكريمة وزوجتي العزيزة على كلّ ما يبذلونه من صبر وجهد في مساعدتي ومساندتي دوماً في مختلف أعمالي، راجياً الله تعالى أن يجزيهم خير جزاء العاملين الصالحين المحسنين، ويحقّق لهم ما يتمنّون من خيرٍ وصلاح في الدنيا والآخرة، إنه نعم السميع ونعم المجيب.

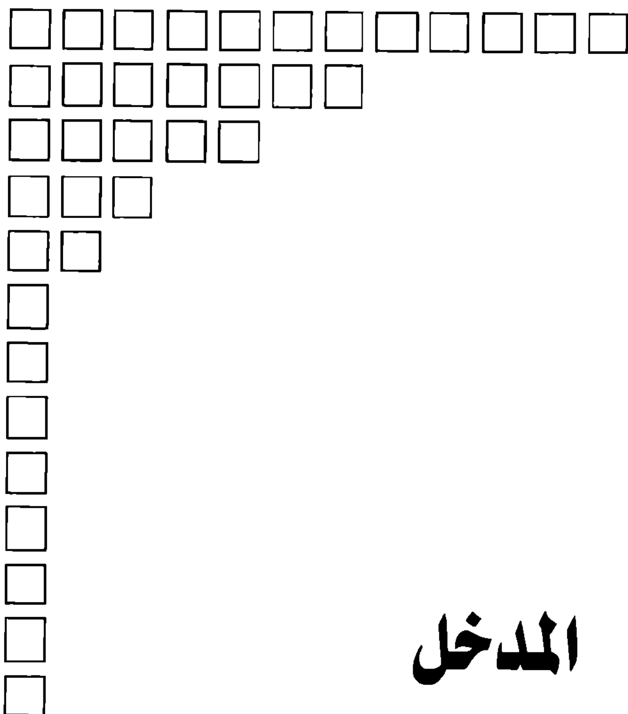
أسأل الله تعالى أن يوفّقنا لكلّ خير، ويهدينا سبلنا للوصول إلى الحقّ والحقيقة، وينير قلوبنا وعقولنا بنوره، ويرفع عنّا غشاوة الجهل والأنانية والعمى والعصبيّة، عسى أن نوفّق في هذا الجهد المتواضع لتقديم خدمة بسيطة في سياق مراكمة المعرفة الدينية وتطوّرها، إنّه وليّ قدير.

ونرجوه سبحانه أن يحيي قلوبنا بمحبّته ويرضى عنّا، وينظر إلينا دائماً بعين رحمته وعطفه وحنانه، ويضيء أبصار قلوبنا برؤية الحقّ واتّباعه، ومعرفة الباطل واجتنابه، إنّه ولي قدير وبالإجابة جدير.

حيدر محمّد كامل حب الله

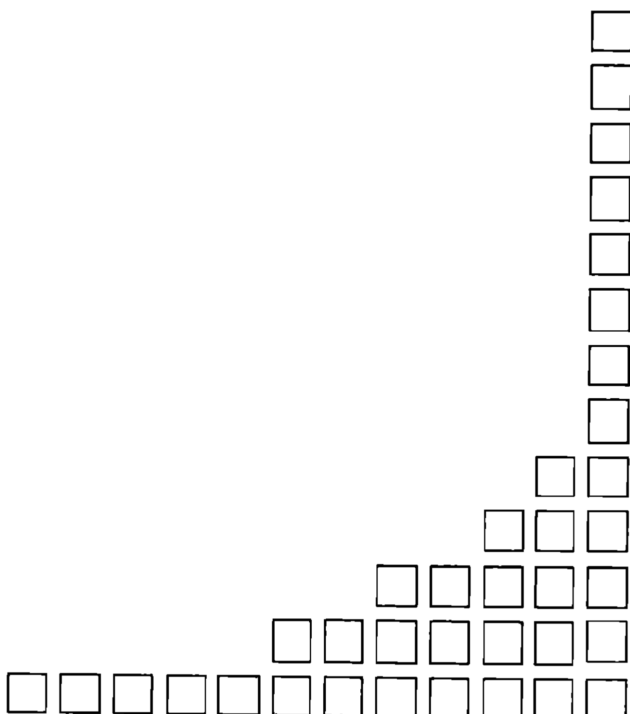
الأحد ١٥ ـ ٨ ـ ١٤٣٧هـ

٢٢ ـ ٥ ـ ٢٠١٦م



المدخل

معطيات أوّليّة ومفاهيم تمهيديّة



تمهيد

قبل الشروع بدراساتنا هذه، يلزمنا وضع مدخل نحدّد فيه بعض الأطر المنهجيّة اللازمة لها، ونفكّك بعض المفاهيم الأوليّة الضرورية، وذلك عبر رصد أهمية هذه الدراسة، ومنهجها، ودائرتها، ونطاقها، ومصطلحاتها، و...، ليكون القارئ على بيّنة من الموضوع الذي تجري دراسته.

أهميّة الدراسة

يحظى موضوع السنّة المنقولة بأهمّية بالغة للغاية اليوم، وتدور حوله الكثير من النقاشات وألوان الجدل والكلام، ولا أريد أن أطيل في هذا الموضوع وجميعنا يعرف أنّ معركةً كبرى تجري على خلفيّة الموقف من الأحاديث والروايات المبثوثة في كتب المسلمين والمنقولة عن النبي وأهل بيته وأصحابه، وهذا يعني أنّ اتخاذ موقف منهجي في التعامل مع هذا الكمّ الهائل من النصوص هو أمرٌ في غاية الضرورة والأهميّة، وهو ما ترجوه دراستنا المتواضعة هذه.

إطار الدراسة وحدودها ومنهجها

ولتحديد إطار هذه الدراسة، نشير إلى ما يلي:

١ ـ إنّ هذه الدراسة تمثل بحثاً اجتهادياً أصوليّاً بنيوياً لنظريّة الحديث في الفكر

الإسلامي من زاوية معياريّة، وليست توصيفية فقط، وذلك بهدف الكشف عن النظريّة التي نعتقد صحّتها في مجال تحديد قيمة الحديث في التراث الإسلامي على صعيد المذاهب كافّة.

أمّا البحث التوصيفي، فيمكن مراجعته في محالّه، ومنها بعض كتبنا، لاسيما كتاب: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي، التكوّن والصيرورة، والصادر عام ٢٠٠٦م.

٢ ـ عندما نتحدّث عن حجيّة الحديث، فإنّنا لا نريد الكلام عن علم الحديث والدراية وما يرتبط بذلك من شؤون المحدّثين والرواة، أو عن علم الرجال والجرح والتعديل، إلا بما يتصل بالبنية النظريّة الاجتهادية الأصولية العامّة، مما يفرض نفسه على البحث للوصول إلى نتائج ما.

٣ ـ إنّ دراسة نظريّات حجية الحديث تقع على مرحلتين:

المرحلة الأولى: في أصل نظرية الحجيّة، وهو ما سنسعى ـ بحول الله ـ لقراءته في هذا الكتاب.

المرحلة الثانية: في امتدادات الحجية ودوائرها ونطاقها.

فعندما ندرس أدلّة حجية خبر الواحد الثقة من حيث كونها تفيد حجية الحديث الآحادي، فنحن ندرس النظريّة من حيث المبدأ، وهذه هي مهمّة هذا السفر الذي بين يديك، أمّا عندما ندرس قاعدة التسامح في أدلّة السنن، أو ندرس دوران نظرية الخبر بين الوثاقة والوثوق، أو ندرس شمول حجيّة الحديث للخبر الحدسي وعدمه، أو غير ذلك.. فنحن ندور حول دائرة الحجيّة ومساحة الحديث ونطاقه وامتداداته، وهذا ما لا يختصّ به هذا الكتاب، وإنّما هو الحلقة اللاحقة من سلسلة مشروعنا في دراسة حجيّة السنّة عموماً، وقد أنجزنا تلك الدراسة والحمد لله، وبقيت بعض النقاط التي سنقوم بإجرائها كي يصدر الكتاب اللاحق من هذه السلسلة البحثية بعون الله سبحانه، راجين من القارئ العزيز أن لا ينسانا من دعائه بالتوفيق للحقّ والخير.

خارطة البحث أو التصميم العامّ

وانطلاقاً ممّا تقدّم، سوف نقوم ـ بعون الله تعالى ـ بدراسة مسألة حجيّة الحديث أو السنّة المنقولة المحكية، ضمن فصلين اثنين أساسيّين:

الفصل الأوّل: حجية السنّة المنقولة اليقينية، أو حجية الحديث القطعي.

وندرس في هذا الفصل ـ إن شاء الله سبحانه ـ ما يرتبط بالحديث المؤكّد صدوره من المعصوم، حيث سيجري التعرّض في المحور الأوّل للحديث المتواتر الذي يعبّر عن الأنموذج الأبرز للحديث القطعي، وندرس هوية التواتر وظاهرته وعناصره الذاتية والموضوعية المكوّنة له، وكلّ ما يتصل بالمؤثرات ذات الدور في تبلوره، ليكون ذلك بمثابة الإطار النظري لمطالعة الأحاديث المتواترة ـ بعد التأكّد من وجودها ـ في التراث الإسلامي.

في المحور الثاني من هذا الفصل، ندرس ـ بحول الله تعالى ـ الحديث الآحادي المحتفّ بالشاهد المفيد ليقينيّته، وهو المسمّى بالخبر المحفوف بالقرينة القطعية، ونحلّل طبيعة هذه الشواهد والقرائن التي يمكنها توليد اليقين من أخبارٍ آحادية لم تبلغ درجة التواتر بالمعنى المصطلح.

ومن خلال هذا المحور الثاني نطلّ على المحور الثالث المتصل به، وهو عبارة عن قراءة أكثر ميدانيّةً لفرص قطعيّة أو شبه قطعيّة التراث الحديثي الإسلامي، حيث سنعالج ـ إن شاء الله ـ ما يتصل بذلك، ويؤثّر في تقوية أو تضعيف اليقين بالصدور، والموقف النهائي من التراث الحديثي الإسلامي، ذلك كلّه بقراءة عامّة كليّة.

الفصل الثاني: حجية السنّة المنقولة الظنية، أو حجية الحديث الظنّي (خبر الواحد).

وندرس في هذا الفصل النظريّات الأصولية الاجتهادية التي طُرحت أو يمكن أن تُطرح في هذا الصدد، حيث سنعالج في المحور الأوّل ـ إن شاء الله ـ نظرية عدم حجيّة الحديث الظنّي أو خبر الواحد في نفسه، ونستعرض أدلّتها وأصولها ونسعى لتقويمها.

وفي المحور الثاني المطوَّل، سنكون مع قراءة موسّعة ـ بحول الله ـ لنظرية حجية خبر الواحد الظني، حيث ندرس أدلّتها وبناءاتها وأصولها، ثم نحاول تقويم ذلك كلّه، حيث ننتهي في ختام هذه الأبحاث ـ إن شاء الله ـ إلى تحديد النظرية الأصحّ فيما نفهم ونرى من عقولنا القاصرة في مسألة حجيّة الحديث.

بعد هذا كلّه، سنقوم بعرض خاتمة للكتاب تمثل عصارة النتائج التي توصّلنا ـ بحمد الله سبحانه ـ إليها، ومنه الفضل وله المنّة.

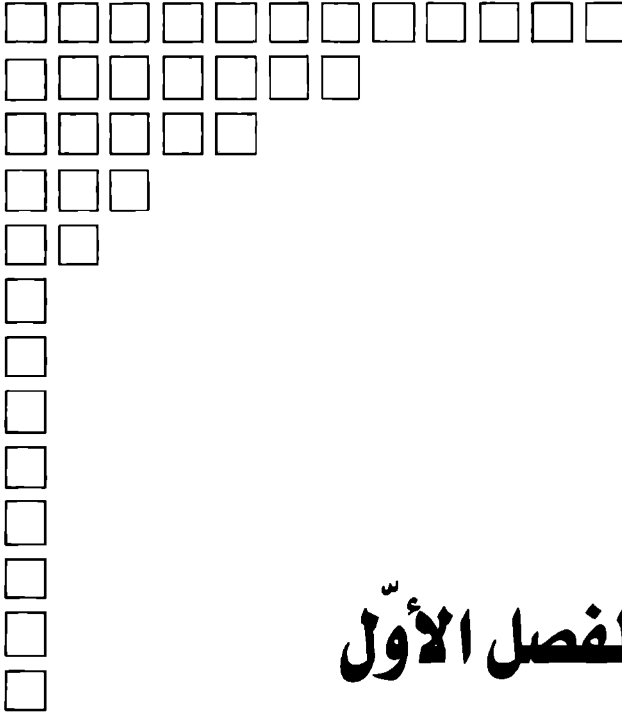
المصطلحات والألفاظ ذات الصلة

لن نتوقّف عند هذا الموضوع؛ لأنّه قد سبق الكلام في مجموعة المصطلحات ذات الصلة بهذه الدراسة، وذلك في كتابنا: حجية السنّة[1]، وكتابنا الآخر: نظريّة السنّة[2]، فلا حاجة للإطالة ولا للتكرار، وهناك سيجد القارئ ما يتصل بمفردات عدّة مثل: السنّة، البدعة، الخبر، الحديث، الأثر، الخبر المتواتر، خبر الواحد، الحجيّة و.. إضافة لكتابنا: دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال، والذي استبطن شروحات عدّة للعديد من المفردات ذات الصلة.

---

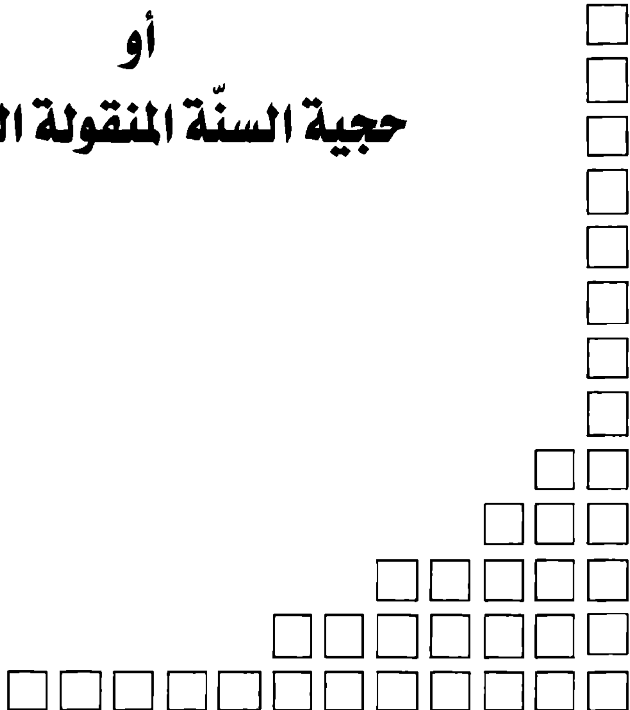
(١) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٢٦ ـ ٤٨.

(٢) انظر: حيدر حب الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي، التكوّن والصيرورة: ٢٣ ـ ٣١.



الفصل الأوّل

حجية الحديث اليقيني
أو
حجية السنّة المنقولة القطعية



مقدّمة

نقصد بالسنّة المنقولة اليقينيّة كلّ سنّة ثبتت بطريقٍ قطعي يقيني مؤكّد، مثل التواتر والأخبار الآحادية المحفوفة بقرينة تفيد اليقين بالصدور، ويلحق بهذا حالة الخبر الذي لا يوجد يقينٌ برهاني بصدوره إلا أنّ هناك اطمئناناً به، بحيث يحصل ظنّ قوي جدّاً متاخم لليقين بصدوره، وذلك أنّ العلم واليقين والقطع لهما معنيان أو استخدامان:

الأوّل: المعنى المنطقي العقلي المستخدم في مباحث البرهان من المنطق الصوري الأرسطي العقلي، ويقصد منه هناك حصول يقين جازم لا يقبل الانفكاك بثبوب (أ) لـ (ب) من جهة، واستحالة عدم ثبوت (أ) لـ (ب) من جهة ثانية، فهناك قضيتان في اليقين العقلي باصطلاح المنطق الأرسطي، قضيّة موجبة تفيد ثبوت الأوّل للثاني ثبوتاً بنحو الجزم الذي لا يزول كثبوت البياض للورقة، وقضيّة سالبة تعتمد على مبدأ الاستحالة، أي استحالة عدم كون الأوّل ثابتاً للثاني بجزم لا يزول.

الثاني: المعنى العرفي والعادي، وهو المسمّى في بعض الاصطلاحات بالعلم العادي، ويقتصر هذا العلم على حالة الاحتمال الكبير جداً بحيث يتاخم المائة في المائة أو يبلغها، لكن لا يشتمل على القضية السالبة القائمة على منطق الاستحالة، فأنت لو تأكّدت مثلاً من بياض الورقة، لكن مع ذلك لم ترَ عدم بياضها مستحيلاً، إذ لعلّ هناك خللاً في عينيك جعلك ترى الأسود أبيض، وهو أمرٌ محتمل بدرجة الواحد في الألف، فهنا يوجد علم عادي لكن لا يوجد علم منطقي برهاني بالضرورة.

وما نبحثه هنا في الحديث المعلوم أو السنّة المحكية المتيقّن صدورها هو المعنى الأعم من هذين العلمين، وتفصيل هذه القضيّة وما يتصل بمفهوم الاطمئنان هنا، يأتي قريباً بعون الله سبحانه.

وعلى أيّة حال، فالبحث في الحديث المعلوم الصدور أو السنّة المنقولة المقطوع بها، ينبغي فرزه ضمن عدّة محاور، أهمّها وأبرزها ما سنستعرضه ـ بحول الله ـ ضمن الملفّات التالية، من مباحث التواتر، ثم الخبر المحفوف بالقرينة القطعية، ثم واقع التراث الحديثي الإسلامي من زاوية قطعيّته وعدمها. ومن الله التوفيق.

المحور الأوّل
نظريّة التواتر أو الحديث المتواتر

تمهيد في تعريف التواتر ومسيرته العلميّة

يقع التواتر في اللغة وفي استعمالات العرب الشعريّة والنثريّة بمعنى التتابع[1]، ولهذا فإنّ تعدّد الناقلين للأخبار يصدق معه عنوان التواتر؛ وكأنّه حصل تتابعٌ في عمليّة نقلهم للخبر، بل إنّ الخبر الواحد ذا الوسائط قد يصدق عليه ـ في الجذر اللغوي ـ تعبير المتواتر؛ إذ قد تتابعت روايته من قبل كلّ راوٍ بعد آخر، عمّن قبله.

وقد عرّف الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) الخبرَ المتواتر بأنّه: «ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم ـ أي اتفاقهم ـ على الكذب، واستمرّ ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تتعدّد، بأن يرويه قوم عن قوم، وهكذا إلى الأوّل، فيكون أوّله في هذا الوصف كآخره، ووسطه كطرفيه؛ ليحصل الوصف، وهو استحالة التواطؤ على الكذب؛ للكثرة في جميع الطبقات المتعدّدة»[2].

أما الشيخ حسن والبهائي والسيد حسن الصدر وغيرهم، فعرّفوه بأنّه: «خبر جماعة

---

(١) انظر: كتاب العين ٨: ١٣٣؛ والمحيط في اللغة ٩: ٤٥٥؛ والصحاح ٢: ٨٤٣؛ ومعجم مقاييس اللغة ٦: ٨٤؛ ولسان العرب ٥: ٢٧٥ ـ ٢٧٦، والقاموس المحيط ٢: ٢١٤ و..

(٢) الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٥٩.

يفيد بنفسه القطع بصدقه»[١]، ويذكر المحقّق القمي (١٢٣١هـ) أنّ هذا التعريف هو ما ذكره الأكثرون[٢]. أما الميرداماد (١٠٤١هـ) فيعرّفه بالقول: «ما قد تكثّرت رواته في كلّ طبقة طبقة، في الأطراف والأوساط، وبلغت في جميع الطبقات مبلغاً من الكثرة قد أحالت العادةُ تواطؤهم على الكذب، وهو لا محالة يعطي العلم البتّي بمفاده..»[٣]. كما يعرّفه الطريحي (١٠٨٥هـ) بأنّه «أخبار جماعة لا حصر لهم يمتنع تواطؤهم على الكذب في جميع الطبقات»[٤].

وهكذا يضعنا العلامة المامقاني (١٣٥١هـ) في الصورة حينما يؤكّد أنّ للخبر المتواتر تعاريف عدّة لكنّها متقاربة، ويرى أنّ أجودها هو: «خبر جماعة بلغوا في الكثرة إلى حدٍّ أحالت العادة اتفاقهم وتواطيهم على الكذب، ويحصل بإخبارهم العلمُ، وإن كان للوازم الخبر مدخليّة في إفادة تلك الكثرة العلم»[٥]. وهذا القيد الأخير منه أخذه فيما يبدو من المحقق القمي الذي اعتبر أنّ المتواتر هو ما يؤمن من تواطؤ ناقليه على الكذب عادةً وإن كان للوازم الخبر مدخليّة، فالعبرة بالكثرة، لكن للوازم الخبر دوراً[٦].

وذكر ابن قدامة (٦٢٠هـ) في روضة الناظر فقال: «وحدّ الخبر: هو الذي يتطرّق

---

(١) الشيخ حسن، معالم الدين، المقدّمة في أصول الفقه: ١٨٤؛ والبهائي، الوجيزة في الدراية: ٤؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٩٧؛ وغيرهم.

(٢) الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٢٠.

(٣) محمد باقر الميرداماد، الرواشح السماوية: ٧١.

(٤) فخر الدين الطريحي، جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الحديث والرجال: ٣.

(٥) عبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ٨٩ ـ ٩٠؛ وراجع: الملا علي كني، توضيح المقال في علم الرجال: ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ ومهدي الكجوري الشيرازي؛ الفوائد الرجالية: ١٨١ ـ ١٨٢؛ والبصري، فائق المقال: ٢٠ ـ ٢١؛ وله أيضاً: عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد: ١٩٩؛ والحسين بن عبدالصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٣٩٤؛ والمفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٤٤؛ والمرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ٧٢ ـ ٧٣؛ والطوسي، تلخيص الشافي ٢: ٥٦ و..

(٦) الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

إليه التصديق أو التكذيب، وهو قسمان: تواتر وآحاد، فالمتواتر يفيد العلم، ويجب تصديقه، وإن لم يدلّ عليه دليل آخر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرّده إلا المتواتر..»[١].

وممّا جاء حوله في علم الحديث السنّي، ما ذكره أب علم الحديث الإمام أبو عمرو الشهرزوري (٦٤٣هـ) حيث قال: «الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورةً، ولابدّ في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوّله إلى منتهاه»[٢].

وعرّفه تبغورين بن عيسى الملشوطي (ق ٦هـ)، أحد كبار علماء الإباضيّة، بقوله: **«ما نقلته جماعة عن جماعة متصلة فيما بين المخبِر والمخبَر عنه، مما لا يصحّ عليه التواطؤ، ولا التساعي على الكذب، ولا اتفاق الهمم، ولا دعاهم إلى ذلك اعتقاد مذهب، ولا إلحاد، يكون أصل علمهم بذلك عن مشاهدة، ولا يعتبر في ذلك صفات المخبِرين من عدالة وغيرها، واتفقوا على اعتبار وجود العقل فيهم»**[٣].

إذن، يعني التواتر ـ في المعنى المعروف له بين العلماء ـ **نقل عدد من الأشخاص لخبر يستحيل أن يتفقوا أو يتواطؤوا على الكذب فيه، كما يمتنع أن يتفق خطؤهم في فهم**

(١) موفّق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر وجنّة المناظر ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ وراجع حول المتواتر وتعريفه في المصادر السنّية الأصولية: شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: ٢٧٣ ـ ٢٧٦؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٩٣ ـ ٩٤؛ والخبازي، المغني في أصول الفقه: ١٩١؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٢٤؛ وإمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه ١: ٢١٦ ـ ٢٢٢؛ وأبا إسحاق الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه: ٢٩١ ـ ٢٩٧؛ والرازي، المحصول ٤: ٢٢٧؛ والزركشي، البحر المحيط ٣: ٢٩٦ ـ ٣١١؛ والجصّاص، الفصول في الأصول ١: ٥٠٦ و..

(٢) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٧؛ وانظر على مستوى الكتب الحديثية السنيّة في تعريف التواتر: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ٣٠١.

(٣) تبغورين بن عيسى الملشوطي، الأدلّة والبيان: ٥٢.

الحادثة التي ينقلونها، وهذا القيد الأخير ليس موجوداً ـ حسب الظاهر ـ في تعريفات الكثيرين للتواتر، إلا أنّ الشيخ محمد رضا المظفر كان أضافه، اعتقاداً منه بأنّ قوانين علم الاجتماع تؤكّد سرعة حصول الالتباس لدى عامّة الناس، وكثرة خطئهم في فهم الحادثة، تماماً كما يحصل مع المشعوذين الذين تنطلي حركاتهم على عامة الناس، ممن لا ينظرون للأمور بدقّة عالية[١].

ولكن فيما ذكره الملشوطي إشارة إلى أنّهم كانوا يعيشون فكرة رفع احتمال الخطأ؛ لأنّ شرط العقل في الناقلين والمشاهدين معناه رفع احتمالات الخطأ والالتباس في الفهم، وليس فقط الكذب؛ لأنّه قد فرض في أوّل كلامه امتناع الكذب عليهم. بل يمكننا من خلال حديثهم عن شرط العقل أن نستخدمه في مجال النقل نفسه وليس فقط في مجال المشاهدة والفهم؛ لأنّ غير العاقل لا يجيد نقل ما شاهده ولو شاهده بشكل صحيح، وهذا يعني أنّه لابدّ في التواتر من أن يؤخذ فيه قيد عدم التواطؤ على الكذب من جهة، وعدم احتمال وقوعهم جميعاً في الخطأ في رؤية الواقعة وفهمها، وكذلك عدم احتمال وقوعهم جميعاً في الخطأ في طريقة نقل الحادثة أيضاً، كما لو كانوا من غير العرب ولا يجيدون العربيّة ونقلوا الواقعة باللغة العربيّة، بحيث يحتمل أنّهم اشتبهوا في طريقة النقل، لا في فهم ما ينقلونه، وهو أمرٌ لم يصرّحوا به كثيراً.

ويبدو لي أنّ ما ذكره المظفّر قد كان انتبه إليه الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، حين قال في حديثه عن الخبر المتواتر: «..وأنّ ما خبّروا به لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله»[٢]. فإنّ هذه الجملة تعني ـ إضافة إلى أنّه كان ذكر موضوع الكذب ـ أنّ القضية لا تقف عند الكذب فقط، بل تدخل في إطار الخطأ أيضاً والالتباس. والبغدادي أخذ

---

(١) المظفر، المنطق ٣: ٣١٩، وهامش ١ أيضاً ص ٣١٩ ـ ٣٢٠؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٦.

الالتباس من شؤون المخبَر به والواقعة الحادثة، فيما نظر إليه المظفّر على أنّه من شؤون الناقل نفسه والمشاهد أيضاً، وهذه نقطة امتياز، لكنّ الجذر واحد.

ويبدو من تعريف التواتر أنّه يقوم بالدرجة الأولى على عنصر الكثرة، وهو العنصر الكمّي الذي يميّز ـ من وجهة النظر السائدة بين العلماء ـ الخبر المتواتر عن الخبر الآحادي المحتفّ بالشواهد التي تجعله مفيداً للعلم، لكنّ هذا لا يمنع من أن يكون لعناصر أخرى دور في بلورة حصول العلم من التواتر كما ألمح المحقق القمي، وهو ما سنشير إليه عند الحديث عن العوامل الذاتية والموضوعيّة في التواتر.

ومن خلال ما تقدّم، ذكر بعض العلماء أنّه لابدّ من التمييز بين مفهومي: التواتر، والتسامع، حيث قد يترادفان في الاستعمالات أحياناً، وقال بأنّ التسامع عبارة عن تناقل أمرٍ ما دون أن ينكر ذلك أحد، ومع ذلك يحصل العلم بمضمون التناقل والتضافر، ولو من خلال الإجماع ولو السكوتي، لكنّ شروط التواتر لا تكون متحقّقة، ومثّل لذلك بالعلم بالبلدان النائية كالصين والهند بالنسبة لغير زماننا الذي تطوّرت فيه وسائل المعلوماتية، فإنّه لم يحصل هنا إخبار من جيل عن جيل أو طبقة عن طبقة في السند للوصول إلى معلومات عن هذه البلاد، كلّ ما في الأمر أنّه اشتهر ذلك دون أن نسمع منكِراً له، فإنّ عدم إنكار أحد له مع اشتهاره يفيد العلم لكنّه من غير باب التواتر، وهذا بخلاف وقوع زلزال في مكان، ثم يأتي عشرات الأشخاص من هناك ويخبرون عنه، فإنّه في مثله يقع التواتر[1].

والمبدأ الذي تثيره هذه الفكرة صحيح؛ بصرف النظر عن المثال الذي يمكن المناقشة فيه وليس مهمّاً، إذ شهرة أمر بين الناس وتناقله بكثرة وعدم وجود الناقد والمعترض يمكن أن يفضي أحياناً إلى العلم بصحّته، ولو لم تكن عمليّات النقل عن طريق الرواية

---

(١) القمي، قوانين الأصول: ٤٢١؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ٩١ ـ ٩٢؛ وعلي أكبر الغفاري، دراسات في علم الدراية: ١٩.

المفيدة للتواتر. لكن من الضروري أن لا نفهم التواتر فقط في سياق الأسانيد بالمعنى الذي هو موجود بين المحدّثين وعلماء الحديث، فإنّ هذا المعنى لا وجود له في حياة العقلاء إلا قليلاً، ويمكن فرض التواتر من دونه؛ لما سيأتي بحول الله من أنّ التواتر غير مرتبط بالحديث الصحيح السند، بل يشمل أيضاً حتى الأحاديث الضعيفة والمرسلة وغيرها، وهو أيضاً غير مرتبط بالتواتر في جميع الطبقات على معنى سنبيّنه لاحقاً بعون الله، غاية الأمر أنّ الحال فيها يستدعي المزيد من توافر المعطيات من المضعّفات الكميّة والكيفية للكذب والخطأ.

وكذلك يظهر الفرق بين المتواتر والمشهور من الأحاديث، وهو ـ بحسب تعريف بعض الأصوليين ـ: «ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني ومن بعدهم، وأولئك قومٌ ثقات أئمة لا يُتهمون، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصّاص: إنّه أحد قسمي التواتر»[1]. وسوف يأتي بعون الله تعالى عند الحديث عن خبر الواحد ما يفيد في قضيّة التمييز بين المتواتر والمشهور والآحادي.

التواتر في سياق الدراسات الأصوليّة والحديثية

درس العلماء المسلمون مسألة التواتر منذ قديم الأيام، لكنّهم في معالجاتهم القديمة كانوا يتعاملون مع هذا الموضوع تعاملاً كلامياً فلسفيّاً، أي أنّ طبيعة المباحث التي تطرّقوا عبرها للتواتر كانت ذات طابع كلامي، وذات آليات كلامية فلسفيّة أيضاً؛ ويمكننا فهم هذا الأمر من خلال طبيعة الموضوعات التي درسوها مثل: التواتر يفيد العلم، هل العلم الحاصل بالتواتر كسبي نظري أو اضطراري ضروري؟ وما شابه ذلك، وهذا ما غلب أيضاً على المصنّفات الأصولية الإماميّة القديمة مثل الذريعة

(١) الخبازي، المغني في أصول الفقه: ١٩٢ ـ ١٩٣.

للمرتضى والعدّة للطوسي ونهاية الوصول للعلامة الحلّي[١]، بل وبعض المتأخّرة[٢]، دون أن نعدم وجود دراسات ذات طابع مختلف في هذه المصنّفات[٣].

وبمرور الأيام انتقل البحث في التواتر من علم الكلام وأصول الفقه إلى الحديث، وصارت الدراسات الحديثية معنيّةً به أيضاً، وحيث إنّ علم الحديث والدراية على المستوى الإمامي ظهر ـ بشكل جادّ ـ متأخّراً مع الشهيد الثاني في القرن العاشر الهجري، وبعد ظهوره ظلّ ـ حتى الفترة المتأخرة ـ علماً مهمّشاً، لهذا بدأت مسألة التواتر تنحسر تدريجياً من الدرس الأصولي والكلامي الشيعي، إلى أن صارت شبه مختفية، ولما لم يكن علم الدراية ـ شيعياً ـ علماً فاعلاً ومنتجاً، لم نجد مساهمات مهمّة في هذا الوسط لتطوير أو تعميق نظرية التواتر، مما حوّلها إلى مسلّمات واضحة عامّة، قد يتعرّض لها هنا أو هناك بإشارة أو كلمة أو مقطع، عدا تجربة واحدة جادّة يأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

لكنّ بحثاً أصولياً في أخبار الاحاد دفع علماء أصول الفقه الإمامي إلى تناول التواتر من بعض الجوانب منذ مطلع القرن العشرين الميلادي، فمن جملة أدلّة حجية خبر الواحد ـ كما سيأتي، إن شاء الله ـ دليل السنّة، حيث استدلّوا بمجموعات من الروايات على حجية خبر الواحد، ولما لم يكن ممكناً الاستدلال بالآحاد على الآحاد، اضطرّوا لرصد مدى التواتر الموجود في هذه المجموعات، فطرح تواترها على بساط البحث،

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: المرتضى، الذريعة ٢: ٥ ـ ٣٩؛ والطوسي، العدة ١: ٦٩ ـ ٨٨؛ والعلامة الحلي، مبادئ الوصول: ١٩٩ ـ ٢٩٢؛ ونهاية الوصول ٣: ٣٠٤ ـ ٣١٨؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ١٨٤ ـ ١٨٧؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٢٨ ـ ٣٢٩؛ لكنه تعرّض ـ كبعضٍ غيره ـ لبعض بحوث الدراية والرجال: ٣٣٧ ـ ٣٤٦، ٣٥٧ ـ ٤٢٨.

(٢) راجع على سبيل المثال: الميرزا القمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٠٤ ـ ٤٠٨؛ والإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٢٩ ـ ٤٣٢، ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٣٧ ـ ٣٤٦، ٣٥٧ ـ ٤٢٨.

وفي هذا السياق تطرّقوا لأقسام التواتر، وبعد أن كانت منقسمةً منذ القديم إلى تواتر لفظي ومعنوي، أضاف بتعمّق الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ) قسماً ثالثاً هو التواتر الإجمالي، والذي نجد مؤشرات حوله في كلمات الشيخ الأنصاري والميرزا الآشتياني[١]، ما دفع البحث للتطوّر في هذا المجال، والا فلا تكاد تجد فصلاً مستقلاً للتواتر بحثت فيه ماهيّته وشروطه وقوانينه إلا قليلاً ومحدوداً، مثل ما جاء في كتاب القوانين المحكمة للميرزا القمي[٢]، والفصول الغروية للمحقّق الغروي الإصفهاني[٣]، ومفاتيح الأصول للطباطبائي[٤].

أما على الصعيد السنّي، فلم يكن الحال أحسن، فأغلب الدراسات الأصولية والحديثية لم تقدّم معطيات جديدة على ما طرحه السابقون في علم الأصول والدراية، من هنا يمكن القول: إنّ مبحث التواتر في العلوم الإسلامية تحوّل إلى مبحث مكرّس في معطياته، بعد أن أشبعه العلماء الماضون بحثاً وتحقيقاً[٥].

نعم، في الفترة الأخيرة ظهرت محاولات بحثية نقديّة تتصل بملفّ التواتر من قبل بعض الباحثين، وقد قدّمت بعض المحاولات التي تستحقّ التوقّف عندها، وبعضها له جذور في التراث الإسلامي هنا وهناك، مثل نقد نظريّة وجود التواتر أصلاً في مجال النقل عامّة، ونقد نظريّة التواتر المعنوي، ونقد نظريّة عدم حجيّة التواتر في القول مع تصحيح التواتر في نقل الحوادث، وغير ذلك ممّا سنشير إليه بعون الله.

كانت هذه جولة مختصرة جداً ـ لأنّ بحثنا ليس تتبّعياً تاريخيّاً ـ لرصد مشهد هذا

---

(١) راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٤٤٢؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٦١، ١٩٣.

(٢) القوانين المحكمة ٢: ٤٠٤ ـ ٤٠٨.

(٣) الفصول الغروية: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٤) مفاتيح الأصول: ٤٢٩ ـ ٤٣٢، ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٥) لمزيد من الاطلاع على تطوّر بحث التواتر في الدراسات الأصولية والحديثية، يمكن مراجعة: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٤٧١ ـ ٤٧٧.

الموضوع على مستوى تعريفه والاهتمام به في التراث الإسلامي الأصولي والحديثي والكلامي، ونحاول الآن الشروع في أصل البحث ضمن عناوين متعدّدة.

١ ـ هوية التواتر وحقيقته، البنية والتكوين

أعاد السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) على مستوى العلوم الإسلاميّة، الحياةَ مجدّداً للبحث عن هويّة التواتر وحقيقته وبُنيته، وذلك عندما وضعه في سياق نظريّة معرفيّة شاملة، وحيث إنّنا نريد فهم طبيعة التواتر وماهيّته، يلزمنا استعراض موقف مدرستين في المعرفة البشرية، فسّرت كلُّ واحدة منهما التواترَ بطريقة مختلفة تماماً، ونحن نستعرض موقفهما هنا بإيجاز بالغ، لنفهم حقيقة التواتر وبُنيته الذاتية؛ لما لذلك من دور مساعد ومنير في فهم حركة التواتر على المستوى الميداني، والقوانين التي تحكم هذه الحركة، وإلا فإنّ بحثنا ليس فلسفيّاً، ولا نروم الخوض هنا في هذه البحوث المطوّلة المعروفة.

والمدرستان اللتان نقصدهما هنا هما: المدرسة العقلية الأرسطيّة المعتمدة على المنطق الأرسطي وقواعده في باب البرهان، والمدرسة الاستقرائية بمظهرها المتطوّر الذي عرفته الفلسفة الغربية منذ القرن السابع عشر الميلادي، وقامت عليه في كثير من المواقع العلومُ الغربية التجربية وغيرها.

١ ـ ١ ـ المذهب المنطقي العقلي ومسألة التواتر

تقوم المعرفة في المدرسة العقليّة الأرسطية ـ وهي المدرسة السائدة والمهيمنة اليوم في العلوم الاسلامية تقريباً ـ على تصوّر المعرفة وفقاً لمستويين: المستوى القبلي، والمستوى البعدي، حيث يرون أنّ المعرفة الإنسانيّة المتراكبة لابدّ لها أن تنتهي في بنيتها التحتيّة إلى نقطة الصفر، وإلا استحالت المعرفة نفسها، ومن هنا قالوا بأنّ المعرفة البشريّة البعديّة تقوم على المعرفة البشرية القبليّة، وأنّ المعرفة القبليّة هي معرفةٌ اضطراريّة، وتشكّل

حجر الزاوية في انطلاقة المعرفة الإنسانيّة، وهذا يعني أنّ كلّ معارف البشر النظريّة ترجع إلى معارف ضروريّة قهريّة غير ناتجة عن نظر أو تجربة، وإنّما يقوم النظر والتجربة عليها.

ووفقاً لذلك لزم التأمّل في هذه المعارف القبليّة جيداً، وهذا ما فعله الفلاسفة والمنطقيّون، حيث وضعوا هذه المعارف القبلية على شكل مجموعات أو فئات، ثم أخذوا بالبحث فيها كونها تشكل المبادئ الأولى التحتية للمعرفة الإنسانيّة.

وفي هذا السياق أيضاً، تعرّضوا لمجموعة من أنواع القضايا، مثل: الأوّليات والتجربيات والمتواترات والحدسيات والفطريات والمشاهدات، وفق ما بحثوه في باب البرهان والصناعات الخمس من علم المنطق، حيث تحدّثوا هناك كذلك عن موادّ الأقيسة، مثل: اليقينيات والمظنونات والمشهورات والمسلّمات والمقبولات والمشبهات والمخيلات والوهميات[1]، فيما كانوا قد بحثوا في باب القياس نفسه عن هيئة القياس.

ويقول المنطق الأرسطي: إنّ البرهان هو السبيل الوحيد للحقيقة الحاسمة، وإنّ أيّ وسيلة أخرى لن توصل العقل الإنساني إلى معطيات مؤكّدة بالمعنى الفلسفي الخاصّ، وقد شرط المناطقة في البرهان أن تكون جميع مقدّماته يقينية، إذاً فمقدّمات البرهان من نوع اليقينيات المدروسة في موادّ الأقيسة، وأحد أنواع اليقينيات عندهم هناك هو المتواترات، فإنّ التصديق بالتواتر كالتصديق بالحس والتجربة يقع ـ كما يقول ابن سينا[2] ـ على وجه الضرورة الظاهرة، وهذا يعني أنّ التواتر يمثل أحد أنواع القضايا اليقينية التي تشكّل الموادّ الخام لصناعة القياس من النوع البرهاني.

وقد عرّف أنصار المذهب العقلي التواترَ بعين ما جاء تعريفه في كلمات الأصوليين

---

(١) انظر الحديث عن مبادئ الأقيسة وموادها عند: محمد رضا المظفر، المنطق ٣: ٣١٣ ـ ٣٤٢.

(٢) انظر: ابن سينا، منطق الشفاء ٣: ٦٣.

والمحدّثين[١]، وإذا حلّلنا التواتر نفسه هناك رأينا ـ ببركة التحليل المعمّق الذي قدّمه السيد الصدر هنا، وبالمقارنة بين موقفهم في باب التجربيات وباب المتواترات ـ رأينا أنّه يقوم في المنطق الأرسطي على قياس منطقي عقلي[٢]، وهذا القياس مؤلّف من صغرى وكبرى:

أ ـ أما صغراه، فهي نقل خبر من قِبَل جماعة كثيرة من الناس من بلدان متفرّقة ولا يعرفون بعضهم بعضاً و..

ب ـ وأمّا الكبرى، فإنّه وطبقاً لهذا المعطى الذي في الصغرى يُسقط المنطق الأرسطي بدهية عقليّة قبلية يعتبرها من معطيات العقل الأوّلية غير الناتجة عن برهان أو دليل أو مقدّمات أو تجربة، ربما شأنها في ذلك شأن استحالة اجتماع النقيضين، وهذه القاعدة الكلّية الكبرويّة تقضي بأنّ احتمال كون هذا الأمر ـ أي نقل هذا الخبر من هذه المجموعة التي بهذه المواصفات ـ صدفةً مستحيل، ولنلاحظ كلمة (مستحيل) بما تعنيه في المنطق الأرسطي والفلسفة العقليّة.

وملاك هذه الاستحالة هو قانون عقلي أوّلي يقول بأنّ الاتفاق والصدفة لا تكون دائميةً ولا أكثرية[٣] ـ وهو قانون طرحوه في مباحث القضيّة التجربيّة ولم نعثر لهم على

---

(١) انظر: المظفر، المنطق: ٣٣٣؛ وراجع: عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيريّة في علم المنطق: ٣٧٦؛ والعلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الشمسيّة: ٣٩٧؛ وابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ١١٥؛ وقطب الدين الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسيّة: ٤٥٩؛ وعبد الله اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق: ١١١.

(٢) ذكر ابن سينا التمييز بين الاستقراء والتجربة بدخول القياس في التجربة دون الاستقراء، ممّا يعني أنّ التتبع والتقرّي والكثرة لا تفيد اليقين في المنطق الأرسطي ما لم ينضم إليها هذا القياس الذي تكون كبراه نفي أكثرية الاتفاق، فانظر: منطق الشفاء ٣: ٩٥ ـ ٩٨، كما تعرّض لتحويل آخر للاستقراء إلى قياس في المصدر نفسه ٢: ٥٦٢ ـ ٥٦٤.

(٣) للمزيد، انظر: ابن سينا، منطق الشفاء ٣: ٩٥؛ وصدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في

حديث صريح عنه في مباحث التواتر، إلا على أساس افتراض وحدة التخريج العلمي للموضوع في المتواترات والتجربيات ـ ومعنى هذا القانون أنّه لا يمكن أن يتفق على نحو الصدفة النسبيّة اجتماع (أ) مع (ب) بصورة دائمة أو غالبة، مع أنّه ليس هناك أيّة علاقة ضرورة واقعيّة بينهما تفرض لقاءهما، ككون إحداهما علّة للأخرى أو كونهما معاً معلولين لعلّة ثالثة أو نحو ذلك، فهذه قاعدة عقليّة قبليّة نسقطها على الخبر المتواتر الذي بين أيدينا، فنقول: هذا الخبر يستحيل فيه التواطؤ على الكذب وتستحيل فيه الصدفة (أي مصادفة كذب (أو دوافع كذب) كلّ واحد من الرواة لكذب الآخر دون ترابط بين الكذب هنا وهناك)؛ لاستحالة كونها دائمية أو أكثرية؛ إذاً فاليقين هو خبر صادق مطابق للواقع.

وقد يُصاغ الحكم العقلي القبلي هنا بأن يقال بأنّه يوجد هنا حكمان عقليّان: أحدهما الحكم بمضمون الخبر، وثانيهما الحكم الذي استند إليه الحكم الأوّل، وهو الحكم باستحالة التواطؤ على الكذب[1].

هكذا ينتج اليقين في المتواترات وفقاً للمنطق العقلي، لكن بهذا الجزء لا تتم الصورة كاملةً، فهناك جزء مهمٌّ آخر في فهم هذا الأمر، وهو تعريف اليقين في المنطق الأرسطي، فعندما يقول الأرسطيّون كلمة: يقين أو علم، فماذا تعني عندهم هذه الكلمة؟ حتى نعرف أيّ يقين يوصلنا إليه هذا القياس الآنف الذكر؟

وأهمّ وأدقّ مسألة في الفلسفة العقليّة والمنطق الأرسطي هنا هي مفهوم اليقين؛ إذ يرى أنّ اليقين الحقيقي ليس سوى نتاج البرهان، ويراد منه ما يحصّل لي قضيّتين اثنتين إذا زالت واحدة زال اليقين وانعدم، وإذا اجتمعتا تحقّق، وهاتان القضيتان: إحداهما موجبة والأخرى سالبة، فالموجبة تقول: هذه الورقة بيضاء، والسالبة تقول: يستحيل

الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٢٦٦، و٦: ٢٠١؛ ومحمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٣٨٣.

(١) الصدر، محاضرات تأسيسيّة: ٧٨.

أن لا تكون هذه الورقة بيضاء فلا يمكن أن أكون مخطئاً في يقيني ببياض الورقة، إذاً فاليقين يستبطن جزماً ببياض الورقة مع استحالة أيّ احتمال آخر، ومع الإخلال بهذه الاستحالة لا يقين لديك حتى لو كان الإمكان المقابل للإستحالة بدرجة الواحد في المليون، وهذا أمر مهم جداً في المنطق الأرسطي العقلي.

على هذا تقوم نظرية اليقين ونظرية التواتر في المنطق الأرسطي والفلسفة العقليّة، فاحتمال عدم وقوع الحدث الذي أُخبرنا به بالتواتر هو احتمال مستحيل لا يمكن تطرّقه للذهن إطلاقاً، والا فلا تواتر؛ لأنه لا يقين، وأيّ شيء غير هذا فهو ليس بيقين، نعم هو يقين عادي عرفي تسامحي، يسمّيه الأصوليون اطمئناناً.

١ ـ ٢. المذهب الاستقرائي ومسألة التواتر

يعدّ السيّد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) منظّر المنطق الاستقرائي أو منطق الاحتمال أو ما يسمّيه هو المذهب الذاتي للمعرفة، في الثقافة الإسلامية المعاصرة[١]، حيث قدّم في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» آخر وأكمل تصوّراته حول هذا الموضوع، ثم قام بتطبيقه في مواضع متعدّدة، لكن محدودة، في العلوم الاسلامية، فطبّقه في علم الكلام على إثبات وجود الله، وعلى إثبات بعض الصفات كصفة العلم له سبحانه، وعلى إثبات نبوّة محمدﷺ، كما طبّقه في علم أصول الفقه في نظريات التواتر والإجماع والشهرة،

(١) يذهب بعضهم إلى أنّ بدايات التفكير الاستقرائي ـ بالمعنى الحديث ـ في التراث الإسلامي نراها مع جابر بن حيان في القرن الثاني الهجري في حديثه عن مبدأ الدُّربة، وكذلك مع ابن الهيثم في القرن الخامس الهجري في وضعه لعلم المناظر، حيث ينطلقان من الاستقراء بمفهومه الحديث، فانظر: جميل قاسم، نقد نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر، مجلة المنهاج، العدد ١٧: ١٣٧؛ أمّا أصل الحديث عن الاستقراء فيعود إلى أرسطو في منطقه ضمن إشارات موجزة، وهناك من يتحدّث عن نصّ لأفلاطون تحدّث فيه عن الاستقراء فسبق أرسطو في ذلك، فانظر: عمار أبو رغيف، منطق الاستقراء: ٢٧.

وطبقه في علم الحديث والرجال، كما في أخبار محمد بن الحسن بن سماعة و..

وتقوم النظرية المعرفيّة للصدر ـ وكثير من موادّها الأوّليّة مستمدّ أو موجود في الدراسات العلمية الغربية ـ على أنّ المعرفة تقوم على نظامين:

النظام الأوّل: نظام التوالد الموضوعي، ويقصد به أنّ المعرفة تتولّد من احتمال أولي، ثم يأتي ما يضيف إلى هذا الاحتمال احتمالاً آخر، وبتراكم الاحتمالات يجري تفعيل عمليات حسابية خاصّة، ينتج عنها ترجيح فرضية على أخرى. وتتواصل العمليات الحسابية كلّما تراكمت الاحتمالات، حتى يبلغ احتمال إحدى الفرضيّتين ضئيلاً للغاية كالواحد من العشرة آلاف، الأمر الذي يجعل الفرضية الأخرى بمثابة ٩٩ / ٩٩ بالمائة من القوّة.

وتسمّى هذه المرحلة بالتوالد؛ لإنتاجها جديداً من شيء قديم، كما تسمّى بالموضوعي؛ لأنّ عمليات ارتفاع احتمال فرضية على حساب أخرى تجري وفق معادلات علمية رياضية موضوعيّة، لها واقعيّة في لوحها.

لكنّ هذه المرحلة مهما بلغت لا تصل حدّ اليقين، بمعنى ١٠٠٪؛ لأنّ الاحتمال يعبّر عن كسر لا عن رقم صحيح، والا لم يعد احتمالاً، وحصيلة مراكمة الكسور وضربها لا يمكن ـ رياضياً ـ أن ينتج رقماً صحيحاً، أي ١ على ١ = ١، فستبقى النتيجة كسرية، أي تفتقد مقداراً من الاحتمال، لهذا لا تبلغ اليقين التام، والسؤال: إذن كيف نصل إلى اليقين؟ الجواب: بالنظام الثاني وهو:

النظام الثاني: نظام التوالد الذاتي، وهنا يركّز الصدر مقولته التي تقول: إنّ الذهن وبصورة غير موضوعية ـ أي لا تعبّر عن الواقع أو تمثل انعكاساً له، بل بصورة ذاتية تلقائية ـ عندما يبلغ التوالد الموضوعي الحدّ السابق يقفز من الدرجة العليا للتوالد الموضوعي إلى مرحلة اليقين، إذ إنه مجهّز بذلك ذاتياً فيقفز إلى ١٠٠٪، وبهذا يحصل اليقين.

وبتطبيق هذا المنطق على التواتر نجد أنّ اليقين فيه ليس عقلياً قياسياً بل احتمالي

استقرائي، وهو لا ينتج يقيناً موضوعياً بحتاً كما يراه المنطق الأرسطي بل مزيج من الموضوعية والذاتية.

وهنا، يختلف تماماً مفهوم اليقين في المنطق الاستقرائي عنه في المنطق الأرسطي، فهنا لا يمكن الوصول إلى استحالة النقيض؛ لأنّ المعادلات الرياضية لا تلغي الاحتمال المخالف، كلّ ما في الأمر أنها تجعلني بمساعدة القفزة الذاتية أرى الورقة بيضاء ١٠٠٪، أما استحالة عدم بياضها فلا يمكن إثباته عملياً، فاليقين ذو طرف واحد هو القضية الموجبة دون السالبة، مهما اشتدّ فلا يصبح يقيناً بذاك المعنى[١].

وقد ناصر بعض العلماء المعاصرين نظرية الصدر في تفسير التواتر وفقاً لحساب الاحتمالات[٢]، لكن في الوقت نفسه كتبت نقود على نظرية الصدر، أبرزها ما سجّله الدكتور عبد الكريم سروش، ومن أبرز ملاحظاته أنّ هذا الفهم لمشكلة الاستقراء مردّه إلى معالجة لسيكولوجيا الذهن، وهذا لا يثبت حقّانية الاستقراء ومطابقة نتائجه للواقع، وإنّما يثبت أنّ تركيبة الذهن لا تتمكّن من الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة جدّاً[٣]، وسروش في هذا يكاد يشبه المعالجات التي قام بها ديفيد هيوم من قبل لمفهوم العلية وغيره. هذا وقد ردّ السيد عمّار أبو رغيف على مقولات سروش النقدية فليراجع في محلّه[٤]، كما كان كتاب «الاستقراء والمنطق الذاتي» للكاتب يحيى محمد، ذا دور معقول

---

(١) لمزيد من الاطلاع على نظرية التواتر في المنطق الاستقرائي وعند السيد الصدر، راجع: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٨٤ ـ ٤٩٨؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٧ ـ ٣٣٥؛ ومباحث الأصول ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٤؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٧ ـ ١٧٠، والحلقة الثالثة ١: ١٩٧ ـ ٢٠٤.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال: علي السيستاني، الرافد في علم الأصول: ٢٢.

(٣) انظر: عبد الكريم سروش، تفرّج صنع: ٤٢٦ ـ ٤٦٧، وبالخصوص: ٤٥٨ ـ ٤٦١.

(٤) راجع: عمار أبو رغيف، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، فهذا الكتاب يترجم المحاولة النقديّة لسروش أولاً، ثم يقوم بنقدها، فليراجع.

في تشريح نظرية الصدر والدفاع عنها وتسجيل بعض النقد عليها أيضاً.

ويهمّنا هنا أن نشير(١) إلى أمر، وهو أنّ كلمة التواطؤ تحتمل معنيين: التآمر، التصادف، ولا تلازم بينهما، من هنا فالتواتر هو إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب بالمعنيين، فلو أردنا تحليل التواتر لقلنا بالدقّة: هذه الإخبارات الكثيرة يحتمل فيها ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكونوا تلاقوا وتآمروا ونسّقوا واتفقوا، وهذا الاحتمال منفيٌّ بتباين أوضاع الشهود وعدم التقائهم، ولهذا ذكر القدماء أنّ الاختلاف الجغرافي شرط لتحصيل اليقين من التواتر، أي لتحقّق موضوع التواتر في الخارج، والذي على أساسه نبدأ بإجراء قانون نفي الصدفة الأكثريّة.

الاحتمال الثاني: أن يكونوا قد صادف أنّ كلّ واحد منهم، كانت له مصلحة أفضت إلى اختلاقه الحديث. وهنا يأتي قانون نفي الأكثريّة في باب التواتر.

الاحتمال الثالث: أن يكونوا صادقين، وأنّ الحديث قد صدر وسمعوه فعلاً. وهذا هو المطلوب.

فتحليل قانون نفي الأكثرية مردّه إلى أنّ الاحتمال الأوّل يفترض كونه غير متوفّر من الأصل حتى نبحث في تحقّق صغرى التواتر التي يجري فيها قانون نفي الأكثريّة. ولهذا جعلوه من شروط التواتر، أي من شروط تحقّقه، فإذا امتنع اتفاقهم وتآمرهم على الكذب، فهنا يحصل لنا اليقين بصدقهم ببركة قانون نفي الأكثريّة، الذي ينفي الاحتمال الثاني ليثبت الاحتمال الثالث. فجريان قانون نفي الأكثريّة مبنيٌّ على عدم إمكان تعمّد الكذب بنحو التلاقي والتآمر، ومن ثمّ فنحن ملزمون ـ للحصول على يقين من التواتر

---

(١) غرضنا من الإشارة هذه هو التعليق على ما أشكل به أحد الأفاضل من طلابنا ـ وهو الشيخ محمد سليم العاملي حفظه الله ـ من أنّ تسرية باب التجريب إلى باب التواتر غير دقيق؛ فإنّ غايته نفي التصادف، لا نفي التعمّد والتآمر.

ـ أن نُجري قانون نفي الأكثريّة دوماً، ومن دونه لا يحصل لنا يقين، بل غايته يحصل يقين بأنّهم لم يجتمعوا في مكانٍ واحد، ويتعمّدوا الكذب بنحو التآمر، وهذا لا يفيد اليقين لو لم نمنع الخيار الآخر، والذي هو مصادفة كذبهم جميعاً لمصالح مختلفة، ولا مانع منه إلا قانون نفي الأكثريّة، سواء فرضناه عقلياً قبلياً أم استقرائياً.

١.٣. التواتر بين التفسير الأرسطي والاستقرائي، محاكمة وتقويم

والذي يبدو ـ بقطع النظر عن النظرية المعرفية العامة التي لا تقع ضمن مجال بحثنا هنا ـ أنّ الحقّ مع السيد الصدر في مسألة التواتر بالخصوص، فنحن إذا رجعنا إلى عقولنا لا نجد قضيةً قبليةً اسمها الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية[1]؛ إذ لا استحالة في ذلك، نعم هي بعيدة، أما أنّها مستحيلة فلم نفهم وجه ذلك، وعلى مدّعي الاستحالة أن ينبّهنا إلى ذلك، إذ لا يلزم من توالي الصدف أيّ مستحيل عقلي ولا اجتماع النقيضين، لهذا فما ذكره السيد الصدر من أنّ هذه الكبرى نفسها يبلغها العقل بالاستقراء هو الأصحّ، فلعدم رؤية العقل في تجاربه هذا النوع من توالي الصدف رأى أنّها قضيّة لا تقع، لكنّه لا يثبت أنّها قضيّة يستحيل أن تقع، وهناك فرق واضح بين الأمرين؛ لأنّ نفي شيء عن شيء غير الاعتقاد بضرورة انتفاء هذا الشيء عن الشيء

(١) من المناسب الإشارة هنا إلى أنّ بعض كبار علماء المنطق الأرسطي المعاصرين قد شكّك في قبلية هذه القاعدة، وتوصّل في نهاية المطاف إلى عدم إمكان الوصول إلى اليقين في القضايا التجريبيّة بالمعنى الأرسطي لليقين، ألا وهو العلامة محمد تقي مصباح اليزدي، فانظر له: تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٨٢ ـ ٣٨٣؛ والمنهج الجديد في تعليم الفلسفة ٢: ٥٠ ـ ٥٢؛ كما لا بأس أن نشير إلى أنّ الشيخ مرتضى مطهّري له بعض الإشارات في بعض كتبه تؤكّد اعتقاده بأنّ اليقين في باب التواتر يرجع لإعمال حساب الاحتمالات، حتى عدّه بعضهم (حسن النوري، قدوات ومناهج: ١٨٥) إمام منطق حساب الاحتمال، وإن شكّك في صحّة هذا التوصيف باحثون آخرون، فانظر: أحمد أبو زيد، تواتر الحديث عند المتقدّمين، مطالعة رصديّة في أهمّ مفاصل البحث، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٥: ٩٩.

الثاني، فإنّ الكلام في عنصر الضرورة الذي تعبّر عنه فكرة الاستحالة، أي ضرورة العدم، فيمكن تحقّق الصدف النسبية في كثرة كاثرة من ناحية الإمكان المنطقي، وإن كان مستبعداً من ناحية الإمكان الواقعي، وهو استبعاد قائم على المنطق الاستقرائي نفسه، فالصحيح التعامل مع التواتر على أساس المنطق الاحتمالي لا المنطق البرهاني، ويكفي الشك في هذه الكبرى لنسف أساس التفسير الأرسطي لفكرة التواتر؛ إذ الشك معناه عدم وجدان العقل في قبلياته معطى من هذا النوع الكبروي الذي يدّعيه المنطق الأرسطي.

تعليقات على محاولات بعض المعاصرين نقد الفهم الاحتمالي للتواتر

وربما يمكن الانتصار للمذهب العقلي هنا من خلال ما قد يظهر من بعض الكلمات، وذلك أنّه إذا تمّت الموافقة على إمكان كون الصدفة دائميّة أو أكثرية، فهذا معناه عدم إمكان التوصّل إلى قانون العليّة؛ إذ أيّ تعاقب نجده بين شيئين ولو متكرّرين لن يمكنه أن يثبت لنا علّية أحدهما للآخر أو معلوليّتهما لعلّةٍ ثالثة؛ لأنّه من الممكن أن يكون اجتماعهما لآلاف المرّات معاً قد وقع صدفةً واتفاقاً، وكثرتها أو حصولها على الدوام لا يمنع عنه مانع عقلي فيظلّ أمراً ممكناً، وينتج عن ذلك انهيار مبدأ العليّة في العلوم والمعارف!! فمن خلال مبدأ العليّة نفسه وضرورات المحافظة عليه تثبت هذه القاعدة بوصفها من المعطيات العقليّة القبليّة، بل إنّ احتمال العليّة معلول القبليات العقلية ومن دونها لا معنى له، وهذا يعني أنّ قانون الاتفاق لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً ليس سوى إعادة صياغة عقليّة لقانون العليّة نفسه، فكيف نؤمن بالعليّة وننكره[1].

---

(١) انظر: محمد ناصر، نهج العقل، تأصيل الأسس وتقويم النهج: ٣١١ ـ ٣١٢؛ وله أيضاً: مقالة: موجب اليقين في التجربة والتواتر، مجلّة المعرفة العقليّة، العدد ١: ٧٩ ـ ٨٣.

لكنّ هذا الكلام يمكن ردّه؛ لأنّ فيه خلطاً بين قانون العليّة بوصفه واقعاً خارجيّاً وبينه بوصفه معطى معرفيّاً يمكن اكتشاف حيثياته في الخارج، فعندما يقول السيد الصدر بأنّ الصدفة قد تكون ـ من حيث أحكام العقل الأولى ـ دائميّة أو أكثرية، فهذا يعني أنّ اقتران (أ) بـ (ب) مئات المرات يمكن أن يكون صدفةً، ومن ثمّ لا يمكن اكتشاف عليّة أحدهما للآخر من خلال هذا التقارن، لكنّ هذا لا يبطل أنّ (ب) له علّة لا نعرفها من تقارن الصدف، وأنّ لـ (أ) علّة كذلك، ولو اعتماداً على قبليّة مبدأ العليّة نفسه في المذهب العقلي، فإبطال مبدأ «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثريّاً» يعيق قدرتنا على اكتشاف علّة الأمر الخارجي المعيّن، لكنّه لا يبطل مبدأ العليّة بوصفه أمراً واقعاً، حتى يقوم مبدأ العليّة بفرض قانون نفي الأكثرية هذا، أو حتى ندّعي بأنّ القانونين عبارة عن قانون واحد، فقد حصل خلط بين اكتشاف العلّة وبين واقع وجودها ولو لم يمكننا اكتشافها، فنفي قانون نفي الأكثرية أو الدوام يشكّل معضلة معرفيّة لمبدأ العليّة لا رفضاً وجوديّاً أنطولوجياً له.

هذا كلّه لو قصد من هذا الإشكال ما تقدّم، أمّا لو قصد منه الردّ على السيد الصدر في زعمه أنّ أصل قانون العليّة يثبت بالاستقراء، فهذا موضوع آخر لا نخوض فيه الساعة، إنّما غرضنا الكشف عن إمكان التفكيك بين قبليّة قانون العليّة وعدم قبليّة قانون نفي الأكثريّة فليلاحظ.

يضاف إلى ذلك أنّ أنصار المذهب الاستقرائي، ومعهم الصدر، لا يرفضون مبدأ نفي الأكثرية، فالخلاف ـ كما يصرّح الصدر نفسه[1] ـ قد لا يكون في أصل ثبوت هذا المبدأ وإنّما في هويّته، وأنّه هل هو مبدأ عقلي قبلي سابق على التجربة أو تجربي بعدي؟ ولهذا كانت للسيد الصدر طريقته الخاصّة المفصّلة في التوصّل إلى اكتشاف علاقة اللزوم بين الطرفين (أ) و (ب).

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٦٣ ـ ٦٤.

وثمّة محاولة أخرى للانتصار، لاحظناها عند بعضهم، وهي تذهب إلى أنّ هذا المبدأ هو عكس نقيض لأصل فطري بديهي، وهو «إنّ الأثر الدائم أو الأكثري لا يكون إلا عن علّة ذاتيّة تامّة أو مقتضٍ»، إذ هذا المبدأ / الأصل ينعكس بعكس النقيض إلى: ما ليس بعلّة ذاتيّة تامّة أو مقتضياً ـ وهو الاتفاقي ـ لا يكون أثره دائمياً ولا أكثرياً. ومرجع بداهة الأصل المدّعى هنا هو أنّ العلّة الذاتية إن كانت تامّة فأثرها دائمي لا يتخلّف عنها، وإن كانت ناقصة على نحو المقتضي فأثرها أكثري، لوجود المرجّح الواقعي في الوجود، وهذا على خلاف الاتفاقي؛ إذ لا يملك مرجّح الوجود، فطبيعته لا تسمح له لا بالدوام ولا بالأكثريّة[1].

وهذا المحاولة قابلة للمناقشة أيضاً، وذلك:

أولاً: إنّ ما فرض أصلاً لعكس النقيض هو عين الدعوى التي نتنازع فيها؛ إذ السيد الصدر ـ بإنكاره فكرة نفي الأكثرية ـ ينفي تلقائيّاً حصر الدائميّة أو الأكثرية بالعلّة والمقتضي، بوصف ذلك معطى عقليّاً قبليّاً، فتغيير الألفاظ لا يخرج ما وصف بأنّه أصل فطري بديهي عن دائرة الشك عند من يناقش في العكس نفسه.

ثانياً: إنّ الحديث عن ضرورة الوجود في العلّة التامّة، وترجيح الوجود في المقتضي يفرض علاقةً بين شيئين تستدعي تحقّق الثاني لزوماً أو ترجيحاً عند تحقّق الأوّل، ومن يقول بالإمكان العقلي القبلي في كون الصدفة أكثريّة لا يفرض وجود ضرورة، فهو لا يدّعي ضرورة تحقّق الأكثريّة ولا رجحان تحقّقها، بل اتفاق هذا التحقّق فيما ليس بينهما عليّة ولا اقتضاء، فالأكثريّة نفسها عنده ليس لها وجود خاصّ مستقلّ بمعزل عن العلل والمعاليل نفسها في الأطراف، غاية الأمر هي حالة اقتران عفوي لا يفرضه شيء

(١) انظر: أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي: ٦١؛ وله أيضاً: منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد: ٤٣ ـ ٤٤؛ ودستور الحكماء في شرح برهان الشفاء ١: ٤٧٤؛ ونقد المدرسة التجريبيّة، مجلّة روافد فكريّة ١: ١٤٨.

ولكنّه محتمل، تماماً كالاقتران العفوي الصدفتي الأقلّي الذي لم يمنع عنه الأرسطي هنا، فهل نقول يوجد اقتران فلابدّ عن البحث في علّة الاقتران بوصفه وجوداً إضافياً آخر؟! وعليه فما هو النافي لاحتماله حتى لو لم يكن له وجود لزومي أو دائمي أو ترجيحي؟ وكيف يمكن رفع هذا الاقتران المحتمل تحقّقه بكثرة؟

وبعبارة ثانية: إذا كانت طبيعة الأمر الاتفاقي لا تفرض له كثرةَ الوجود أو دوامه، على خلاف الأمر في علاقة العلّة والمعلول فيما بينهما، لكنّها لا تمانع عن هذه الكثرة لو تحقّقت، وكلامنا في حيثية المنع هذه التي يعبّر عنها قانون نفي الأكثرية أو الدوام، فإنّهم لو قصدوا من نفي الأكثريّة ضعف احتمالها مع إمكان تحقّقها فهذا عودٌ إلى نظرية السيد الصدر، وإن قصدوا نفي احتمالها بحيث تندرج في دائرة الأمر المستحيل، فإنّ فقدانها لضرورة الوجود أو لرجحانه لا يمنع عن تحقّقها، ما دام الاقتران ليس شيئاً آخر غير نفس العلّتين والمعلولين في الطرفين، كما أنّ القول بالإمكان العقلي القبلي لتحقق الاتفاق الأكثري لا يعني القول بلزوم هذا التحقّق أو ضرورته، وسيأتي تعليق قد يتصل بهذه النقطة إن شاء الله تعالى.

وقد تسجّل ملاحظة على منهج السيد الصدر الاستقرائي في التوصّل إلى قانون نفي الأكثريّة من خلال حساب الاحتمال، قد ترجع بشكلٍ ما ويقصد منها عين الملاحظة الأولى، وذلك أنّه لو كان من الممكن أن تقع الصدف المتكرّرة بكثرة أو بدوام، فما الذي يفرض ترجّح وازدياد احتمال العلاقة بين الطرفين عند تحقّق الكثرة ما دامت الصدفة ممكنةً؟! وبعبارة ثانية: عندما تكون الصدفة ممكنة الأكثرية أو الدوام فلا موجب لتراكم احتمال علاقة العلّية بين الأمرين المتقارنين؛ لاحتمال كون تقارنهما صدفة، فتراكم الاحتمالات معلول للقانون العقلي القبلي هنا، وليس العكس[1].

---

(١) المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي: ٦٢؛ وانظر له: منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد: ٤٤؛ ودستور الحكماء في شرح برهان الشفاء ١: ٤٧٥ ـ ٤٧٦؛ ونقد المدرسة التجريبيّة، مجلّة روافد

لكنّ هذا الكلام لا يحاول قراءة تراكم الاحتمال وفقاً لأصول المنهج الاستقرائي، فإنّ إمكان الصدفة عند من ينكر الطابع القبلي لقانون نفي الأكثرية لا ينفي احتمال عدمها، فعندما تتكرّر ظاهرة التقارن أمامه فسوف يرتفع احتمال وجود علاقة، لما قاله هذا المستشكل نفسه من رجحان هذه العلاقة على علاقة الاتفاق، فإنّ استدعاء هذه العلاقة لحصول الثاني بعد الأوّل أقوى من استدعاء الصدفة النسبية لحصوله بعده، من هنا كلّما ازداد التقارن كان احتمال العليّة أقوى، وهذا لا ينفي وجود احتمال الصدفة، لكنّه يصبح مرجوحاً جداً، ووفقاً لمنهج فهم ظاهرة اليقين عند السيد الصدر سنصل إلى اليقين الموضوعي الاستقرائي، وإن لم يبلغ مرتبة اليقين المنطقي العقلي الفلسفي الأرسطي، فأصل وجود احتمال الصدفة مع التكرّر لا يلغي ما قاله السيد الصدر، وكأنّ المستشكل ناقش الصدر على أساسيّات التصوّر العقلي لليقين.

وغالب الظنّ أنّ المستشكل هنا ـ كما يُلاحظ من إحالاته ـ لم يتوقّف بالتفصيل مع كتاب الأسس المنطقيّة للاستقراء[1]، ولم يستحضر بشكل مركّز سرّ تراكم الاحتمالات في نظريّة السيد الصدر، ولم يعش بشكل معمّق فكرة العلم الإجمالي التي يقيم الصدر نظريّته عليها، ليعرف أنّ معنى ارتفاع احتمال العلية وتناقص احتمال الصدفة النسبيّة أو المطلقة مرجعه إلى أنّ هذا الاحتمال سيحظى بعدد أكبر من الأطراف في مجموعة أطراف العلم الإجمالي تبعاً لعدد التجارب. ولسنا بصدد هذا البحث هنا، وإنّما تعرّضنا لبعض التعليقات عرضاً.

فكريّة، العدد ١: ١٥٠.

(١) فنحن لا نجده يتعرّض للإشكاليات التي يثيرها الصدر على المنطق العقلي في القسم الأوّل من الكتاب، كما لم يُشر إطلاقاً لتفاصيل بحثه في تراكم الاحتمال وحقيقته، ولعلّه قرأ النظريّة من البحوث الأصوليّة للسيد الصدر، واكتفى بخلاصتها هناك، أو لعلّه لم يجد ما يستحقّ الذكر في التفاصيل التي طرحها الصدر في الأسس.

ومن خلال ما تقدّم يظهر رجحان ما ذهب إليه السيد الصدر في عدم قبليّة قاعدة نفي الأكثريّة(١)، كما أنّ ما يقوله الصدر هنا صحيح من أنه لو كان مرجع القضية المتواترة إلى قياس، فلماذا يختلف حال اليقين سرعة وبطئاً ـ بل شدّةً وضعفاً أيضاً ـ باختلاف حال المفردات الاحتمالية، كما في التمييز بين ألف راوٍ ثقة وألف راوٍ مجهول الحال، مما يكشف لنا عن أن اليقين إنما يخضع لنظام تراكم الاحتمالات لا غير(٢).

ولعلّ العودة إلى جهود العلماء المسلمين في التواتر تؤكّد لنا أنّهم وإن كانوا عقليين في فهمه الا أنهم لّما مارسوه تعاملوا معه بروح استقرائية، كما سنرى في الشروط والعوامل المساعدة على حصول اليقين فيه، وربما لهذا وجدنا بعضهم يعبّر بأنّ تخلّف الخبر المتواتر إنما هو محال في العادة، ولم يجعله من المحال العقلي، كما تقدّمت بعض نماذجه، فإنّ أحد المعاني المحتملة لهذه الكلمة هو كون الفهم الاستقرائي كامناً في تفكيرهم لدى وعيهم لقضية التواتر.

هذا، وقد يقال بأنّه ليس البحث في حقيقة تولّد اليقين من التواتر ترفاً فكرياً، بل هام جداً؛ لأننا عندما نحّدد آليات التعامل معه، فنحن نخضعه للحسابات الدقيقة، وطبعاً قدر المستطاع، وبهذا نحدّ من فوضى ادعاء التواتر الموجودة في كتب المسلمين، وقد قال السيد الصدر فيما يتصل بهذه النقطة: «نرى من المناسب التكلّم في الخبر المتواتر لتشخيص كيفية إيجابه العلم وتحصيل الميزان الفني له، ولو في الجملة، لكي يؤدي إلى اتخاذ الاختيارات المناسبة في فروع بحث التواتر الذي انساقت كلماتهم إليه عرضاً من التواتر الإجمالي والمعنوي، فإن تلك الاختيارات سوف تكون أكثر سداداً وصواباً حينما

(١) وهذا هو بالضبط ما نريد الانتصار له هنا، وليس تمام تفاصيل مشروع الصدر المعرفي.

(٢) راجع: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٨٤ ـ ٨٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ وانظر ما يتصل بالموضوع في: محاضرات تأسيسيّة: ١١٨؛ وقد سجّل الصدر سلسلة مناقشات على أصل هذا الموضوع في الأسس المنطقيّة للاستقراء، فراجع ص ٦٧ ـ ٨٨.

نبحث أولاً حقيقة التواتر وكيفية إفادته اليقين»[1].

كانت هذه خلاصة موجزة للغاية حول التفاسير الرئيسة المطروحة هنا في فهم حقيقة التواتر، ولم يكن بحثنا مبنيّاً على الاستقصاء والتفصيل؛ لأنّه خارجٌ عن اهتمامنا هنا، لاسيما بعد فراغ الجميع ـ عدا فئة قليلة ـ عن يقينيّة التواتر مع تحقّق شروطه، ولو بالمعنى الأدنى لليقين، وإن كان كثير من المتواتر المطروح عادةً أقرب إلى إفادة الاطمئنان منه إلى إعطاء اليقين، فلا نطيل.

٢ ـ التواتر، الشروط والعناصر المولّدة

طبقاً لما مرّ، وحتى يسير التواتر على نطاق سليم، لابدّ من رصد بعض الشروط الراجعة إليه، ونشير إلى بعضها ـ وكثيرٌ منه ذكره العلماء المسلمون في علوم: الكلام وأصول الفقه والحديث، ومنهم السيد الصدر ـ ويجب أن نعرف أنّ هذه العناصر تساعد على تصديق الخبر، لا على تكذيبه، لكنّها في الوقت عينه تحدّد لنا الصدق والكذب و..

وقد قسّم الصدر هذه العناصر إلى قسمين: أحدهما موضوعي، أي لا يرجع إلى خصوصيات ذاتية في الشخص الذي وصله الخبر، وثانيهما ذاتي، بمعنى أنّه يرجع إلى خصوصيات ذاتية في هذا الفرد أو ذاك تؤثر على حصول اليقين عنده. وثمّة تقسيمات أخرى لهذه العناصر والشروط المحقّقة للتواتر، اعتمدها بعض العلماء، مثل تقسيمها إلى شروط المخبر، وشروط الخبر، وشروط المخبَر عنه، وشروط السامع، لكنّنا سنختار تقسيم السيد الصدر.

ومن الضروري ـ بدايةً ـ أن نعرف أمرين هما:

الأمر الأوّل: إنّ هذه العوامل المبرمجة لحركة الوصول إلى اليقين هي في حدّ نفسها

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٧.

تتبّعية، فلم يدّع عالمٌ أنّه توصّل إليها جميعاً؛ لذا يمكن لأيّ إنسان إضافة عامل ما مادامت له مبرّراته المنطقيّة.

الأمر الثاني: إنّ فائدة هذه العوامل أنّها تساعد على تحديد قيمة الوحدة الاحتمالية الجنينيّة في أكثر الحالات، وهذا أساس رئيس ليس في نظرية التواتر فحسب، بل في حساب الاحتمال وقوانينه أيضاً، والمقصود بالوحدة الاحتمالية أصغر معطى احتمالي طرأ على الذهن البشري، فإنّ هذا المعطى كلّما كان ـ في حدّ نفسه ـ كبيراً وانضمّ إليه ما هو مثله كلّما تسارعت وتائر حصول اليقين منه، فأن تضمّ احتمالين صغيرين غير أن تضمّ احتمالين كبيرين إلى بعضهما.

من هنا، فالعناصر التي سوف نستعرضها تساعد ـ في كثير منها ـ على تحديد قيمة احتمال كلّ خبر، حتى إذا ما حدّدنا قيمته استطعنا التعامل رياضياً مع الموضوع، فهو يشبه مواد الأقيسة، وما لم نتمكن من تحديد القيمة الاحتمالية للخبر بشكل صحيح فقد نخطأ في ادّعاء اليقين أو يلتبس علينا الأمر؛ لأنّ ذلك يحدّد سرعة حصول اليقين وبطأه.

ولكي أعطي مثالاً تقريبياً، يمكنني أخذ فكرة عدالة الصحابة وحجيّة مذهب الصحابي في الفكر الاسلامي السنّي، ففي ضوء هذه الفكرة وأمثالها مما قيل حول الصحابة حصل نوع من التقديس غير العادي لهم، مجمّداً حركة الاجتهاد[1]، وعليه فإذا جاء صحابي وروى لنا رواية فإننا نرى قيمةً احتماليةً معتداً بها في روايته، ولعلّ ضمّ خمسة من الصحابة فقط إليه قد يحصّل لي اليقين، أما لو كان تحديدي المسبق لقيمة خبر الصحابي أقلّ، كما في حالة الإمامي مع بعض الصحابة، فمن الطبيعي أنني سوف

(١) يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنّ الاتجاهات الأصوليّة السنّية الحديثة تميل نحو رفض نظرية مذهب الصحابي، بوصف ذلك نتيجة عكسيّة لاعتقادها بفتح باب الاجتهاد، فانظر: محمد طاع الله، أصول الفقه عند المحدَثين: ١٣٨.

أحتاج إلى عدد أكبر من الصحابة كي يحصل لي وثوق بخبرهم، والأمر عينه يحصل في الإجماع والشهرة.

وهذا ما يجرّنا إلى ادّعاء أنّ العناصر التي ذكرها الأصوليّون والمحدّثون هنا منقوصة جداً كما سنرى؛ لأنها تميّز لك بين خبر عشرة ثقات وعشرة مجاهيل، وهذا تمييز صحيح تماماً، لكنّ العشرة من الثقات من يحدّد لي القوّة الاحتمالية لخبر كلّ واحد منهم؟ ومن يقول لي ما هي الدرجة الاحتمالية في خبر زرارة؟ وكي أعرف ذلك؟

والجواب: إنّ تحديد هذه الدرجة الاحتمالية لا يتحفنا به أصول الفقه فحسب، بل منظومة تصوّراتنا عن التراث ورجاله، والتي نأخذها من كتب الرجال والتراجم والتاريخ و.. فتحديد طبيعة موقفنا من التراث ورجاله تقديساً أو غيره، يلعب دوراً مهمّاً للغاية في الموضوع، وقد غفل الكثير من العلماء عن هذا الأمر ولم يولوه أهميةً، ربما لعدم حصول ابتلاء به، وأشاروا إلى ما يرتبط، مع أنّ هذا الأمر هو أساس مجمل العمليّات الاستقرائية تقريباً التي نجريها على التراث.

وعلى أيّة حال، فمهمّ العناصر هو:

١ ـ ٢. العوامل الموضوعيّة

تتعدّد العوامل الموضوعيّة المؤثرة في إفادة التواتر للعلم واليقين، ونذكر منها بعض النماذج:

٢ ـ ١ ـ ١. تحديد درجة وثاقة الناقلين وعدمها، أفكار إضافيّة

أوّل العناصر هو تحديد درجة وثاقة الرواة وعدم وثاقتهم[١]، من هنا لا يختصّ التواتر بالروايات الصحيحة السند، بل يشملها وغيرها أيضاً، وإن كانت سرعة إفادة

---

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٢؛ وراجع: ابن قدامة المقدسي، إثبات صفة العلو: ٦٤.

اليقين في النصوص الصحيحة أوضح، كما أنّ مستوى وثاقة الراوي تلعب دوراً أيضاً من حيث كونه من الأجلاء وغيرهم، ولهذا لم يكن وجه لحصر التواتر بنقل المؤمنين ولا المسلمين، خلافاً لبعض الأصوليّين[١]، ووفاقاً لجماعة من العلماء[٢].

ولم يُشر كثيرٌ من العلماء هنا إلى غير وثاقة الراوي، بمن فيهم السيد الصدر على مستوى بحث التواتر، مع أنّ الوثاقة ـ لو أخذناها بمعنى الصدق ـ عنصرٌ من عناصر شخصيّة الراوي، وإلا فضبطه له أثر أيضاً، فقد ينسى بعض أجزاء الحادثة، ودرجة تركيزه مؤثرة أيضاً، فقد يفهم الأمور خطأً، ولهذا فإنّ غير العربي لو سمع نصّاً عربيّاً، أو غير التركي لو سمع نصاً تركياً ولم يكن ضليعاً باللغة، من الممكن أن يقع التباس في نقله، لاسيما وأنّ أكثر الروايات منقولة بالمعنى كما درسناه في محلّه. ومن هنا يأتي شرط العقل وعدم الغفلة.

من هنا، نقترح إيجاد مسانيد خاصّة بطبقات الرواة وأصنافهم، لا الطبقات المذكورة في علم الرجال، بل طبقاتهم من حيث مستوى علمهم وفهمهم ولغتهم و.. ولذلك نجد أنّ بعض فقهاء وأصوليي أهل السنّة ـ رغم أهمية مثل أبي هريرة وأنس بن مالك في مصادر الحديث ـ لم يأخذوا برواياتهما الفقهيّة عند التعارض؛ لاعتبارهما غير فقيهين، فربما فهما النصّ بطريقة خاطئة ثم نقلاه. والأمر عينه حصل ـ إماميّاً ـ تجاه الراوية عمار بن موسى الساباطي، حيث ذهب بعض العلماء إلى عدم دقّته في النقل واضطرابه، وقيل: إنّ ذلك لعدم كونه عربيّاً وغير ذلك[٣].

---

(١) راجع: الغزالي، المستصفى ١: ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٢) راجع: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي، كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي: ١٥٧ ـ ١٥٨، حيث نقل عن هشام بن الحكم قوله بأنّ الخبر المتواتر يفيد العلم ولو كان الناقلون له كفّاراً.

(٣) راجع: الكاشاني، الوافي ٨: ٩٧٨، و١١: ٣٣٤؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٨٥: ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ والتستري، النجعة في شرح اللمعة ٤: ٤١٠؛ وقاموس الرجال ٨: ١٩ ـ ٣١؛ والمازندراني، شرح فروع الكافي ١: ١٥٣؛ وعبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٤: ٢٦٣.

وفي هذا السياق أيضاً، نلاحظ خبرة الراوي بكلمات المرويّ عنه، فلكلّ إنسان تعابيره، والأنبياء وأهل البيت والصحابة كذلك، فكلّما كان الراوي أشدّ ارتباطاً بالمرويّ عنه، بحيث عاش معه فترةً طويلة، فإنّ احتمال دقّته في فهم مراده يغدو أكبر، مما يضاعف من قوّة احتمال نقله للخبر وصواب ما فهمه منه، بل يضاعف من قوّة احتمال فهمه للفعل الذي صدر منه، فلو لم يكن يعرفه فإنّه لو غضب لنقل لنا أن ردّة فعله على الحدث الفلاني الذي وقع أمامه كانت غاضبة، أمّا لو كان يعرف أنّه يغضب دائماً، وأنّ هذا هو طبعه لم يعد ينقل لنا خصوصيّةً إضافيّة في الفعل الذي وقع أمامه من حيث رفضه له، بما يوحي وكأنّ القضيّة حالة استثنائيّة.

كما أنّ طبيعة الموضوع الذي يطرحه المرويّ عنه يلعب دوراً في تحديد درجة قوّة الاحتمال، فعندما يكون الراوي غير فهيم بقضايا الأحكام وإنما هو مهتمّ بالمغازي، فنصوص الأحكام التي يرويها تكون درجة كشفها عن الواقع أقلّ؛ لاحتمال التباسه في الفهم، والعكس صحيح أيضاً.

إذن، فوثاقة الراوي ـ بمعنى صدقه ـ ليست معياراً وحيداً هنا على مستوى خصوصيات الراوي الشخصيّة، بل ينضّم إليها ضبطه، وخبرته بالموضوع، ومدى قربه من المرويّ عنه ليفهم طريقة بيانه، وكذلك ذاكرته، ولغته و..

وإضافةً إلى ذلك كلّه، هناك أمر مهم جداً أيضاً، وهو وجود مصلحة للراوي في الخبر، فإنّ شهادة علماء الرجال والجرح والتعديل بوثاقة شخص لا تعني القطع بوثاقته في تمام ما رواه، بل هو في الغالب ظنّ على أكثر النظريّات المعروفة في علم الرجال، من هنا فكونه ثقةً لا يلغي احتمال كذبه؛ لهذا تضعف القوّة الاحتمالية في الخبر ـ حتى من الثقة فضلاً عن غيره ـ عندما يكون في الخبر مصلحة له، كما لو كان عربياً ونقل نصوصاً تمتدح العرب أو تذمّ الفرس، أو كان فارسيّاً وروى نصوصاً تمتدح الفرس وتذمّ العرب، أو كان صرّافاً ونقل روايةً فيها مصلحة له، أو كان نخاساً ونقل روايةً كذلك، أو كان شيعياً ونقل روايةً عن النبي لمصلحة مذهبه، أو كان سنياً وفعل ذلك، وهكذا

نصوص البلدان والأنهار والفضائل والمثالب تضعف القيمة الاحتمالية فيها عن غيرها ـ بقطع النظر عن حجية خبر الواحد ـ ولعلّه من هنا نقل عن السيد البروجردي القول بأصالة التوقّف في مثل هذه النصوص حتى يحصل الوثوق بها[1].

فكلّ هذه العناصر ذات دور، ومردّ ذلك ـ لو مارسنا تحليلاً ـ إلى أنّه ليس المراد من درجة وثاقة الراوي صفةً عامّة يتصف بها في حياته، بل درجة وثاقته بملاحظة مضمون الخبر نفسه، بمعنى كم يحتمل أن يكون ثقة صادقاً في هذا الخبر بالذات، لا في المطلق حتى يكتفى فيه بشهادة الرجاليين مثلاً؟ فقد يكون احتمال الصدق في خبر مغايراً لاحتماله في آخر، تبعاً لطبيعة علاقة المضمون بالناقل.

ومع الأسف الشديد لم تنقل لنا بعض كتب الرجال بعض هذه الصفات، بل اقتصرت على عنصر الوثاقة العام، ولو كانت كتب الرجال كتب تراجم ورجال معاً لكان ذلك أفضل بكثير.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الخصوصيات التي ذكرناها، وما سنذكره لاحقاً أيضاً، يفيد ـ صغروياً وميدانياً ـ في تحقيق الخبر الموثوق دون الثقة، فمن يبني على حجية الخبر الموثوق ـ كما سيأتي ـ عليه أيضاً أن يلاحظ قدر المستطاع تمام هذه المعطيات؛ لتأثيرها على درجة الوثوق عنده، كتأثيرها على حصول اليقين من التواتر.

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره احمّد بن سليمان بن بكير المطهّري ـ ويستوحى من ابن الصلاح وغيره ـ من أنّ المتواتر ليس من علم الإسناد، ولا يبحث عن رجاله، بل يجب العمل به من دون بحث[2]، ولهذا لم يهتم به المحدّثون بقدر ما اهتمّ به الأصوليّون[3]..

(١) انظر: جلال الدين الآشتياني، مجلة كيهان انديشه ١: ١٨.

(٢) انظر: احمد المطهّري، فتح المغيث في علوم الحديث: ٣٨؛ ومقدّمة ابن الصلاح: ١٦٢؛ والصدر، نهاية الدراية: ١٠١؛ وابن حجر، شرح نخبة الفكر: ٥.

(٣) انظر: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ٣٠١ـ٣٠٢.

غير صحيح على إطلاقه الذي يحاول فكّ التواتر عن السند وخصوصيّاته، بعدما تبيّن بوضوح أنّ معلوماتنا عن الرواة والناقلين تلعب دوراً في حصول اليقين من التواتر.

ونشير أخيراً إلى أنّ ما ذكره بعض علماء أصول الفقه السنّي، من أنّ الشيعة يشرطون في الخبر المتواتر أن يكون مع الناقلين معصوم[١]، غير صحيح إطلاقاً، فهذا خلط بين نظريّة الإجماع الدخولي التي كان يذهب إليها بعض علماء الشيعة قديماً، وصارت مهجورةً اليوم، وبين نظريّة التواتر التي لا ارتباط لها بالمعصوم، إلا إذا كان هناك بين الشيعة شخص أو شخصان يقولان بذلك ولم نطّلع على قولهما. ولو صحّ هذا النقل فهذا الشرط لا موجب له، بل هو يوجب عبثيّة مفهوم التواتر عمليّاً؛ لأنّ التصديق سيرجع إلى عنصر العصمة في أحد الناقلين، مهما سمّينا هذا النقل تواتراً أو غيره. وسيأتي النقل عن العلاف المعتزلي ما يوحي بتبنّيه فكرة وجود المعصوم بين الناقلين.

والذي وجدناه أنّ عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ) ينقل عن أبي الهذيل اشتراط عشرين ناقلاً فيهم واحد من أهل الجنّة أو يزيد لو أُريد تحقّق التواتر في آيات الأنبياء الغائبة عن الحواس وفيما سواها[٢]، وينقل العلامة الحلي عن ابن الراوندي شرط دخول المعصوم في الناقلين للخبر ثم يردّه[٣]، وهذا الشرط لا يوجد مبرّر موضوعي له أيضاً.

٢ـ١ـ٢ـ الاحتمال القبلي للقضيّة المتواترة، إضافات جادّة

ثاني العناصر هو الاحتمال القبلي للقضيّة المتواترة[٤]، بمعنى أنّه كلّما كان احتمال

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى ١: ٤١٩.

(٢) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: ١٢٤.

(٣) انظر: الحلي، نهاية الوصول ٣: ٣٢٦.

(٤) راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٢ ـ ٣٣٣؛ وحامد الظاهري، حقيقة التواتر بين مبنى المشهور ونظريّة الشهيد الصدر، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٩: ١٧٨؛ وقد تكلّم عن هذا الشرط أيضاً ديفيد هيوم في كتابه حول الفاهمة البشريّة، فانظر له: تحقيق في الذهن البشري: ١٤٧ ـ ١٥١.

القضيّة نفسها أكبر تسارع حصول اليقين، والعكس هو الصحيح، من هنا، فإذا كان مضمون الخبر المنقول غريباً بعيد الحصول في حدّ نفسه، كما في حال الكرامات والغرائب والمعاجز ـ كما يذكر الإمام الخميني[1] ـ فإنّ درجة الوثوق به تغدو أقلّ، فيحتاج إلى عدد أكبر من الرواة كي يحصل اليقين، على خلاف الخبر المتواتر غير الغريب في مضمونه فإنّ سرعة حصول اليقين منه تكون أوضح.

وقد كان القدماء يعبّرون عن هذا الشرط بأن تكون القضيّة المخبَر عنها ممكنةً في نفسها، فلو لم تكن ممكنة لم يتولّد اليقين من التواتر[2]، وهذا الإمكان هو أدنى درجات الاحتمال القبلي، وإلا فقد يتكوّن الإمكان ومع ذلك تتفاوت درجات الاحتمال القبلي للقضيّة المتواترة، تبعاً لطبيعتها تارةً من حيث الغرابة أو مقتضيات الوقوع على سبيل المثال، أو تبعاً لبدائلها، فلو طرق بابك شخص وكنت إنساناً غير اجتماعيّ، فإنّ احتمال كونه أخوك الأصغر ربما يكون عشرة في المائة، بينما لو كنت على علاقات وطيدة بآلاف الأشخاص الذين يوجد بينك وبينهم تواصلٌ اجتماعي كبير، ففي هذه الحال عندما يطرق الباب شخصٌ فإنّ احتمال أنّه أخوك الأصغر قد يكون الواحد في الألف، وهذا يعني أنّ درجة البدائل المحتملة لها دور كبير في قياس مستوى الاحتمال القبلي في القضيّة نفسها.

ومن الطبيعي أن تتفاوت نظرة الناس إلى عنصر الاحتمال القبلي، من هنا كان ضبطه بنفسه خاضعاً للخلفيّات المسبقة التي يحملها من وصل إليه التواتر، ولكي نوضح هذا الأمر نمثل بشخص يرى أنّ النبيّ ﷺ صدرت منه معاجز محدودة، وأنّه كان يعيش

---

(١) الخميني، تهذيب الأصول ٢: ١٦٨.

(٢) انظر: السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق ٢: ٤١، و ٤: ١٧٦؛ والشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠؛ ورسائل الشجرة الإلهيّة في علوم الحقائق الربّانيّة: ٣٧٢؛ وابن كمّونة، الجديد في الحكمة: ٤١؛ والشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠، وغيرهم.

حياةً عادية، فهذا الشخص لو وصله خبرٌ عن معجزة مميّزة فعلها النبيّ، فإنّ درجة الاحتمال القبلي ستكون ضعيفةً عنده، على خلاف شخص يرى أنّ حياة المعصوم مليئة بالخوارق غير الطبيعيّة وأنّها حياة استثنائيّة محكومة لقوانين ما فوق الطبيعة، كونه مسدّداً من عند الله سبحانه، فإنّ ورود خبر إعجازي إليه يجعل قيمته الاحتمالية القبلية عنده أكبر.

من هنا، نلاحظ أنّه لابدّ من ربط هذا العامل الموضوعي بعوامل ذاتيّة، بل لابدّ من القول بأنّ ما يسمّى بالعوامل الموضوعية لا ينفكّ كثيرٌ منه ـ بدرجةٍ ما ـ عن العوامل الذاتية، مما يفرض ملاحظة هذا الأمر في حساب القيمة الاحتمالية أيضاً.

ويلحق بهذا العامل الموضوعي كلّ ما له علاقة بتقويم متن الخبر، من هنا فدراسة متن الخبر ومضمونه وتحليله ونقده وتقويمه تلعب دوراً أساسيّاً في الدرجة الاحتماليّة التي سنكوّنها، وهذا ما يؤكّد أنّ السير وفق حساب الاحتمال في معالجة مسألة الروايات يعدّ بنفسه ضرورة تفرض مراجعة متون الأخبار لا أسانيدها فحسب.

وإذا كان موضوع نقد المتن بهذه الأهمية وفقاً لذلك، فلماذا لم نجد له حضوراً مميزاً عند مثل السيد الصدر الذي تبنّى هذا الاتجاه، كما لم يشر إليه بوصفه قاعدةً أيضاً؟

والجواب يرجع إلى أمرين:

أ ـ إنّ السيد الصدر تبنّى القول بحجية خبر الواحد الثقة مع تطعيمه بنظرية الوثوق؛ لهذا كان ابتعاده النسبي عن الموثوق مؤثراً في عدم اهتمامه عمليّاً بعناصر الوثوق كثيراً.

ب ـ إنّ نقد المتن ممكنٌ بشكل أكبر في علوم العقيدة والتاريخ والتكوينيات، خلافاً للفقه وقضايا التشريع؛ لأنّ خصوصية التعبّدية المأخوذة في المسائل الفقهية تركت أثراً كبيراً على اتجاه نقد المتن ـ لاسيما عند الشيعة الإماميّة ـ ما دامت الأمور تعبديّةً، ولمّا برز أمثال الصدر في الفقه وأصوله بشكل أكبر في سياق تعاملهم مع الروايات، لهذا لم نجد ممارسة كبيرة لنقد المتن في مصنّفاتهم.

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ تباين الشهود في أوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعيّة، مقولات مكمِّلة

ثالث العناصر هو تباين الشهود في أوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعية[١]، بأن يكونوا من اتجاهات ثقافية وسياسية و.. متعدّدة ومختلفة، فإنّ ذلك يُبعد احتمال وجود غرض ذاتي مشترك لديهم لجعل الرواية واختلاقها، ولهذا ذكر بعض علماء أصول الفقه القدماء شرط تعدّد بلدان الرواة[٢] أو تعدّد مللهم وأديانهم وهكذا.

وهذا الشرط مهم وأساس، ويُحدث تعديلاً في تعريف المشهور للتواتر، وذلك أنّ الأمن من اتفاق الناقلين على الكذب لا يثبت الصدق ولا ينفي الكذب لوحده، بل المهم أيضاً الأمن من التقاء دوافعهم في هذا الموضوع، فلو كانت لهم دوافع متقاربة أو متشابهة فيحتمل كذبهم جميعاً نتيجة هذه الدوافع الحاثّة، حتى لو لم يلتقوا ويتفقوا ويتواطؤا على الكذب، إذا فسّر التواطؤ بهذا المعنى كما أشار بعضهم[٣].

فالمشكلة التطبيقية هنا أحياناً أنه يتصوّر أنّ التعدّد الجغرافي أو السياسي أو الفكري لوحده كافٍ في رفع احتمال الاشتراك في الغرض، ففي مثل التواتر اللفظي هذا الكلام تامٌّ وسليم، أمّا في مثل التواتر المعنوي فهو صعب جداً في كثير من الحالات، فعدالة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب عند أهل السنّة صارت مضرب مثل وجزءاً من وعي أتباع هذا المذهب، فليس من البعيد أن ينبعث قاسم مشترك بين الجميع سببه وحدة

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٣.

(٢) انظر: الشافعي، كتاب الأم ٧: ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ والجاحظ، (رسائل الجاحظ) الرسائل السياسيّة: ٨٢ ـ ٨٣؛ والفارابي، المنطقيات ١: ٥٠٩.

(٣) السبحاني، أصول الحديث وأحكامه: ٢٥ ـ ٢٦؛ والفضلي، أصول الحديث: ٧٣؛ وقد ميّز الشيخ أحمد أبو زيد، في تفسير معنى التواطؤ والاتفاق، بين مفهوم المصادفة ومفهوم التآمر، فقد نفي احتمال تآمرهم، لكنّ هذا لا ينفي احتمال مصادفة كذبهم جميعاً، ولعلّه يلتقي مع ما قلناه أعلاه، فانظر له: تواتر الحديث عند المتقدّمين، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٥: ٩٠.

المنطلق المذهبي رغم اختلاف البلدان، أو تعدّد الاتجاهات، وليس من الضروري في مفهوم التواتر أن يمتنع جلوسهم في مكان واحد للتخطيط لاختلاق حديث، بل المهم أن لا يكون هناك عنصر محرّك للجميع نحو نقطة واحدة أيضاً.

بل أحياناً قد تتعدّد المنطلقات والدوافع ولكنها تصبّ في نقطة واحدة، كما في مثل روايات معاجز أئمّة أهل البيت، فقد ينطلق المحبّ لأهل البيت في اختلاقه الخبر من دافع الحبّ والشوق؛ فيما ينطلق غيره من دافع تشويه صورة أهل البيت النبوي، أو تشويه صورة الانتماء إليهم، فيخترع روايات المعاجز عنهم كي يجعل صورتهم خرافيةً أمام الناس يستقبحونها ويستبعدونها ويرونها مبالغات، فالمنطلقات مختلفة، ولا يوجد غرض مشترك، بل هناك أداة مشتركة هي اختلاق الرواية لأغراض متعدّدة، غاية الأمر أنّ هذه الأغراض المتعدّدة تلتقي على أمر واحد، وقد أشارت رواية إبراهيم بن أبي محمود عن الإمام علي بن موسى الرضا[١] إلى تعدّد المنطلقات هذه.

هذا، ولكنّ هذا العامل الموضوعي لا يعني شرط أن لا يحوي الناقلين بلدٌ ومكان، أو تتعدّد أوطانهم أو أنسابهم، فإنّ ذلك واضح الفساد كما ذكر غير واحد من الأصوليين[٢]، إذ قد يحصل العلم بخبر قوم ملتقين في مكان واحد يخبرون عما رأوه فيه كما في موسم الحج، وقد لا يحصل ولو تعدّدت بلدانهم؛ نظراً لإمكان الملاقاة بسبب كثرة الأسفار، كما هي عادة ناقلي الحديث قديماً.

كما لا بأس بالانتباه إلى أنّه قد لا يتواطؤون على الكذب، بل يُجبرون عليه جميعاً؛ كما في مثل الكثير من الصحافيين الذين قد يكونون في بلاد تعيش الاستبداد فيلزمون مباشرةً أو بشكل غير مباشرة على تزوير بعض الحقائق التي لا تناسب السلطة الدكتاتوريّة الحاكمة، وفي مثل هذه الحال قد لا يصدق مفهوم التواطؤ على الكذب بما

---

(١) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى ١: ٤١٤ ـ ٤١٦.

يحمله من قصد فاعلي سلبي، بقدر ما يصدق مفهوم التقائهم على الكذب، ولو بدافع قهري، بل ربما بدافع أخلاقي في بعض الأحيان، كما في حالة الوعّاظ الذين قد يختلقون نصوصاً بداعٍ أخلاقي، وقد اشتهر الكذب في أوساطهم كما يقول المحدّثون.

وبهذه المناسبة نشير إلى أنّه قد انحاز بعض الباحثين المعاصرين لقضيّة التنوّع هنا، فطرح شرطاً في حصول التواتر في الفضاء الإسلامي يتفرّع على مسألة التلاقي الفكري والعقدي بين الناقلين للخبر، وهو أنّه يشترط فيهم التنوّع المذهبي والعقدي، فلو لم يتنوّعوا مذهبياً وعقديّاً فلا يحصل التواتر، بل إنّ اختصاص أهل مذهب برواية دون سائر المذاهب أمرٌ مؤذنٌ بضرورة الفحص والتتبّع، وقد مثّل لذلك بالنصوص المتصلة برؤية الله تعالى وتجسيمه وظهور المهدي المنتظر وغير ذلك[1].

ولكنّ هذا الكلام غير صحيح على إطلاقه؛ فإنّه لو حصل التنوّع كان مؤذناً بتسارع حصول اليقين من التواتر، أمّا لو لم يحصل فلا يلغي وجود التواتر دوماً، كما لو تواتر نقل الإماميّة عن إمامهم جعفر الصادق، والحنفية عن إمامهم أبي حنيفة وهكذا، بل إنّ بعض الموضوعات قد تكون هناك مصلحة تبرّر تجاهل سائر المذاهب للنقل فيها بما لم يسمح بوقوع تنوّع في الناقلين، وهذا الاحتمال يجب أخذه بعين الاعتبار. وعلى أيّة حال فما ذكره هؤلاء الباحثون تنبّهٌ جيّد في الجملة؛ لأنّ انحصار نقل بعض الوقائع النبويّة مثلاً بطائفة معيّنة، لاسيما لو لم تشكّل أغلب المسلمين، ولم يكن هناك من مصلحة في إخفاء سائر المسلمين لهذه الحادثة.. هذا الأمر يثير التحفّظ ويزيد من التشكيك بالخبر بدل أن تكون كثرة ناقليه موجبةً لليقين، فهذا مؤشر عكسي يفرض البطء في حصول

(١) انظر: العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الوحي والحكمة ٢: ١٩؛ يشار إلى أنّه نُسب القول بلزوم كون المخبرين في التواتر متعدّدي الديانات إلى اليهود، كما نُسب لبعضٍ مجهول شرط أن يكون المخبرون من بلدان متعدّدة وأنساب متعدّدة، فانظر: العلامة الحلّي، نهاية الوصول ٣: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

اليقين بالخبر، كما أنّه مهم في تقويم الأحاديث الآحاديّة أيضاً، بلا فرق في ذلك بين البناء على حجية خبر الثقة أو الموثوق.

٢ ـ ١ ـ ٤ ـ كيفية تلقّي القضية لدى الرواة والشهود، خواطر جديدة

رابع العناصر هو كيفية تلقّي القضية لدى الرواة والشهود، بمعنى أنّه كلّما كان تلقّيهم لها حسّياً أو أقرب إلى الحسّ كان حصول اليقين أسرع؛ لأنّ احتمال الخطأ في الحسّيات أقلّ منه في غيرها، فالشهادة بنزول المطر ـ كما يمثل الصدر ـ أسرع في إفادة اليقين من الشهادة بعدالة زيد؛ لكون الثانية أقرب إلى احتمال الاشتباه من الأولى[1]، وكذلك الحال لو خبروا بالأمر ظنّاً، أو بعضهم بنحو الظنّ وبعضهم بنحو العلم، أو كلّهم عن علم ووجدان. ولعلّه من هنا شرط بعض العلماء في التواتر أن يكون عن علم لا عن ظنّ، وأن يكون مستنداً إلى الحسّ لا إلى الحدس والنظر[2]؛ وبعضهم عبّر أنّ المخبَر عنه يشترط فيه أن يكون محسوساً[3]، ولو من خلال لوازمه كالعدالة[4].

إلا أنّ التأمّل هنا في شرط العلم مقابل الظنّ يفضي إلى قناعة بأنّ ما قاله المازندراني والمحقّق القمي صحيح[5]؛ حيث ذهبا إلى عدم اشتراط العلم في المخبرين جميعاً، فلو

---

(١) انظر: المعالم: ١٨٦؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٣.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى ١: ٣٩٩؛ والمرتضى، الذريعة ٢: ١٨؛ والآمدي؛ الإحكام ٢: ٣٧؛ والحلّي، معارج الأصول: ١٣٩، وحسن حنفي، من النص إلى الواقع ٢: ١٥٩.

(٣) انظر: الشهيد الثاني، الرعاية: ٦٥؛ والسبكي، الإبهاج ٢: ٢٨٩؛ والآمدي، الإحكام ٢: ٣٧؛ والرازي، الأربعين في أصول الدين ٢: ٨٠؛ والبصري، المعتمد في أصول الفقه ٢: ٩٠؛ والشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠؛ والرازي، شرح مطالع الأنوار: ٣٣٣؛ والباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ٤٣٩ ـ ٤٤١.

(٤) انظر: الغروي الإصفهاني، الفصول الغرويّة: ٢٦٧.

(٥) انظر: المازندراني، الحاشية على معالم الدين: ٢١٩؛ والقوانين المحكمة (حجري): ٤٢٤.

أخبر بعضهم عن علم فيما أخبر البقيّة عن ظنّ، أمكن في بعض الحالات تحصيل العلم من مراكمة القوّة الاحتمالية الظنيّة في أخبار الظانّين مع القوّة الاحتماليّة اليقينيّة في أخبار العالمين، ولا ضير في ذلك من حيث المبدأ بصرف النظر عن فرص التطبيق والوقوع.

وفي بعض الأحيان قد يكون الأمر على العكس تماماً، فلو كان الظانّون معروفين بالدقّة والتثبت على خلاف المتيقّنين، فإنّ توقفهم في العلم بوقوع الأمر قد يوجب التشكيك في يقين المدّعين لليقين، فلا ينضمّ الظن لليقين ليولّد علماً أو يؤكّده، بل ينضمّ إليه ليشكّك فيه، وهذا ممكن الوقوع أيضاً، فليلاحظ.

كما أنّ شرط الحسيّة يجب أن يضاف إليه شيء مكمّل، وهو أن لا تكون طبيعة الأمر المحسوس ممّا توجب وهماً أو خطأً في الحواس غالباً، فلو كانت كذلك انخفضت القيمة الاحتماليّة لكلّ خبر من أخبار الرواة، كما لو كان يلقي كلمةً من على المنبر، وحصلت ضجّة في المكان، فإنّ إمكان التباس بعض الكلمات على السامعين وتوهّمهم سماع كلمات شبيهة بالكلمات التي صدرت واقعاً يصبح وارداً بقوّة، وكذا لو كان المتكلّم ثقيلاً في نطقه وسمعوا منه جملةً، فإنّ احتمال التباس السمع عندهم مع ما نطق به وارد كذلك.

من هذا المنطلق، نرى أنّه لابدّ من فرز الروايات، فالروايات التي تتّسم بطابع حسّي بحت يكون حصول اليقين فيها أسرع، خلافاً للروايات التي قد يحتمل فيها امتزاج تفسير الراوي للحدث مع نقله لوقائعه، فحبّ الراوي للمرويّ عنه قد يجعله يفسّر تصرّفه تفسيراً حسناً، فينقل لنا مزيجاً من الحدث ومن الصورة الحسنة الموجودة في ذهنه عنه، فيكون تلقّيه الصورة مختلفاً عن الذي لا يتخذ هذا الموقف النفسي، وكذا لو كان يبغضه فهو يمزج الوقائع بموقفه، وربما يكون المزج غير واعٍ، بمعنى أنّ الراوي نفسه لا يلتفت إليه، من هنا يلزم مراعاة هذا الأمر جيداً في تحليل النصوص الواصلة.

وهكذا الحال فيما لو نقل الراوي كلاماً بالمعنى لا باللفظ، فإنّ تعبيره عن المضمون يتأثر بمستوى فهمه اللغوي والعلمي وغير ذلك، كما تقدّم.

٢ ـ ١ ـ ٥ ـ الخصوصيّة النسبيّة بين الراوي والخبر

خامس العوامل هو الخصوصية النسبية بين الراوي والخبر، كما يسمّيها السيد الصدر[1]، بمعنى أنّ طبيعة الخبر وطبيعة المخبر إذا قسناهما لبعضهما بعضاً قد يساعد ذلك في تسريع اليقين أو بطئه، كما لو كان الراوي الذي يروي روايةً لصالح الشيعة من أهل السنّة أو من النواصب أو الخوارج، فإنّ دوافع الكذب حينئذ تكون أقلّ ومن ثم يغدو اليقين أسرع.

وهذا الكلام من السيد الصدر تامّ سليم لا غبار عليه، بصرف النظر عمّا تقدّم، لكنّه يستدعي فهم تصوّر الآخر عمّا يرويه، لا تصوّرنا لما يرويه ثم تحميله هذا التصوّر ثم إنتاج الربط المذكور، وهي نقطة بالغة الأهمية، فقد يكون تفسيره له لا يمتّ إلى المفهوم الشيعي مثلاً، فلا يكون بذلك منصفاً في نقله بالمعنى المبيّن في كلام الصدر، كما في مثل حديث المنزلة الذي يفسّره أهل السنّة بأنّه لمجرّد خلافة النبي على المدينة في غزوة تبوك، لا الخلافة مطلقاً؛ فإنّ رواية السنّي لهذا الخبر ضمن هذا التفسير له قد يكون فيه مصلحة له من حيث المصلحة التي تعود عليه بمدح الخلفاء الأربعة أو بمدح أهل البيت مقابل النواصب الذين كانوا منتشرين في العصر العباسي، وليس من الضروري أن يكون فهمه لمضمون القصّة عندما اختلقها ـ على تقدير الكذب ـ مطابقاً لفهم خصمه الإمامي الذي استفاد منها لاحقاً، حتى تكون روايته في هذا الظرف شاهداً قويّاً على الصدق، وهذه نقطة جديرة تؤثر على احتمال كذبه وعدمه، لا ينبغي إغفالها، وقد أُغفلت كثيراً.

٢ ـ ١ ـ ٦ ـ العامل الكمّي أو عدد المخبرين، وقفات وتأملات

سادس العوامل وأهمّها هو العامل الكمّي، وهو من أبرز العوامل الموضوعية، أي

---

(١) الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٧٠.

عدد المخبرين، فالخبر الواحد المفيد لليقين بالصدور نتيجة قرينة حافّة لا يسمّى تواتراً، بل لابدّ من وجود تراكم عددي للروايات حتى يحصل التواتر.

إلا أنّه ليس هناك عدد خاص، فما قيل من أعداد مثل: ٤ فصاعداً؛ لأنّه عدد شهود البيّنة، أو ٥؛ قياساً له على اللعان، أو لكونه عدد أولي العزم من الرسل، أو ٧؛ قياساً له على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرّات، أو ١٠؛ لوصف الله العشرة بالكاملة في القرآن الكريم (البقرة: ١٩٦)، وأنّ العشرة أقلّ جموع الكثرة، أو ١٢؛ لأنّه عدد نقباء بني إسرائيل، أو ٢٠؛ لحديث القرآن عن العشرين الصابرة، أو ٤٠؛ لكونه العدد المعتبر في صلاة الجمعة عند بعض الشافعية، أو ٥٠؛ بعدد أفراد القَسَامة، أو ٧٠؛ وهو العدد الذي اختاره موسى للقاء ربّه، أو ٣١٣، بعدد من شهد بدراً، أو ١٤٠٠ و ١٧٠٠ بعدد من حضر بيعة الرضوان..[1].

هذا كلّه مما لا دليل عليه، بل لا وجه ولا مبرّر له إطلاقاً، فليس التواتر شأناً تعبدياً أو دينيّاً حتى يقاس بشهداء بدر أو بعدد شهود البيّنة أو بعدد غسلات الإناء من ولوغ الكلب أو بعدد اللعان أو بعدد نقباء بني إسرائيل أو بعدد القَسَامة أو بعدد أصحاب موسى السبعين أو.. ممّا هو على حدّ تعبير ابن حزم: «أقوال بلا برهان، وما كان هكذا فقد سقط»[2]، و «لا يرتبط بالتحديد الرقمي بقدر ما يرتبط بالامتناع عن الكذب

---

(١) راجع: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ والحلي، نهاية الوصول ٣: ٣٢١ ـ ٣٢٥.

(٢) ابن حزم، الإحكام ١: ٩٤؛ وانظر ـ في ذكر عدم وجود عدد خاص في التواتر ـ: الغزالي، المستصفى ١: ٤١١؛ والجصاص، الفصول في الأصول ١: ٥٢٣؛ وبهمنيار، التحصيل: ٩٧؛ والكلوذاني الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه ٣: ٢٨ ـ ٣١؛ والساوي، البصائر النصيرية في المنطق: ٣٧٦ ـ ٣٧٧؛ وابن العربي، المحصول في علم الأصول: ١١٤؛ والجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول ١: ١٢٢؛ والشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠، ١٢٢ ـ ١٢٣؛ والرازي، المحصول ٤: ٣٧٧؛ والإيجي، المواقف ١: ١٩٧ ـ ١٩٨؛ والسبكي، الإبهاج ٢: ٢٩٠؛ والزركشي،

واختلاق الخبر»[1]. بل هو أمرٌ معرفي تكويني وجداني لا يخضع لضابط محدّد رقمياً، لهذا فالأفضل القول فيه بأنّه مطلق كثرةٍ عددية في الخبر أوجبت ـ بضمّ العناصر الموضوعية والذاتية ـ يقيناً، فاليقين هو المحدّد للعدد هنا وهناك لا العكس على حدّ قول الغزالي[2]، وإن كان حصول هذا اليقين هنا أو هناك لابدّ له من مبرّر عددي يمكن الدفاع عنه.

لكنّ العدد في الخبر المتواتر «ليس الكمّ المنفصل بل الكيف المتصل، أي ما يمكن بواسطته الحصول على اليقين، فليست المائة مجموع أرقام آحاد تبلغ المائة، ولكنّها عدد معنوي يعطي اليقين لكونه مائة لا تنقسم»[3]، كما يعبّر حسن حنفي، ومراده أنّ التواتر يمثل وحدة واحدة تتصل هويتها باليقين الذي هو البُعد الكيفي في القضية، لا بالعدد التراكمي الذي هو البعد الكمّي الخالص فيها، ومن هنا نلاحظ «أنّ العدد الذي يصلح لبلوغ العلم في قضيةٍ ما قد لا يصلح هو نفسه أو دونه لقضية أخرى»[4]؛ لأنّ العدد لا يقف لوحده عنصراً حاسماً بل إنّ القرائن المحيطة الموضوعية والذاتية قد تساعد على خلق يقين من رقم خمسة حيناً ولا تساعد على خلقه من رقم مائة حيناً آخر.

لكن في إطار الكمّ العددي للروايات، ينبغي التنبيه هنا على أمور:

أوّلاً: إنّ المعروف بين بعض علماء الأصول والدراية اشتراط حصول التواتر في تمام الطبقات[5]، بمعنى أنّه يشترط أن يكون عدد الرواة عن المعصوم بمقدار التواتر، وكلّ

البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٢٩٨؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٦٢؛ والعاملي، زبدة الأصول: ٩٠؛ والقمي، القوانين المحكمة ١: ٤٢٦؛ والسبزواري، شرح المنظومة ١: ٣٢٦، وغيرهم.

(١) العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الوحي والحكمة ٢: ١٧.

(٢) الغزالي، المستصفى ١: ٤٠٢.

(٣) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٤: ٢١٣.

(٤) حسين الحاج حسن، نقد الحديث ١: ٥٠٤.

(٥) انظر: الغزالي، المستصفى ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١؛ والشيخ حسن، المعالم: ١٨٦؛ والموسوعة الفقهية

راوٍ من هؤلاء يفترض أن يصلنا خبره بالتواتر؛ لأنّ الطبقة اللاحقة تخبر عن السابقة، وكلّ إخبار لطبقة يعدّ خبراً قائماً بنفسه، فلابدّ فيه من تحقّق التواتر، وهذا السبيل صعب للغاية، وربما لو شرطناه لانعدم أو ندر للغاية وجود خبر متواتر في تراث المسلمين جميعاً، بل وغير المسلمين من سائر الملل والنحل والأديان.

من هنا ـ وطبقاً لحساب الاحتمال ـ ذكر السيد الصدر سبيلاً آخر[1] وهو جمع الروايات ولو لم يقع فيها هذا النوع من التواتر، وضمّ قوّتها الاحتمالية فلعلّه يحصل اليقين، ويقرّ الصدر هنا بأنّ ذلك يكلّف عدداً أكبر من الروايات، وهو صحيح، لاسيما مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الأخبار الحديثية الموجودة بين أيدينا تقع مع الواسطة، بل الوسائط المتعدّدة، وهذا يعني أنّ احتمال الكذب والخطأ في كلّ واسطة وارد، مما يُضعف القيمة الاحتمالية لكلّ خبر ذي واسطة بالنسبة للخبر من دون واسطة.

وبناء عليه، يظهر عدم دقّة المقاربة الساذجة التي قد نمارسها أحياناً عندما نقول بأنّ مجيء عشرين شخصاً يحصّل لي اليقين، وهذا صحيح، لكنّ تطبيق هذا الأمر على عشرين سنداً غير صحيح دائماً؛ لأنّ القيمة الاحتماليّة للخبر ذي الوسائط أقلّ من غيرها، فلا يصحّ مقارنة هذه بتلك، وهذا ما يفرض المزيد من المراكمة الكميّة والكيفيّة لتحصيل اليقين.

فضلاً عن ضرورة الانتباه إلى أنّه عندما تكون الأحاديث ذات وسائط، فإنّ إمكانيّة تكرّر وقوع الأسماء داخل الأسانيد يكون غير قليل في العادة، وهذا يعني أنّه لو وقع زيد مكرّراً في بعض الطرق فهو يوجب تحوّل سندين إلى سند واحد، وهذا ما يقلّل من

(الكويتية) ١٤: ١١٠؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٦٨ ـ ٦٩؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٣.

(١) انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ق ١: ٢٠٤؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

القيمة الاحتمالية للمراكمة الموجودة، فتكرّر محمد بن الفضيل في روايات أنّ عند أهل البيت الاسم الأعظم أو أكثر أحرفه، قد لا يسمح بانعقاد تواتر حتى لو كان عدد الأحاديث هذه يزيد على العشرة[١].

وعلى أيّة حال، فينبغي الانتباه إلى أمر، وهو أنّ ظاهرة التواتر قد تكون موجودة ثم تزول نتيجة عوامل سياسيّة واجتماعية رغبت في تنحية هذا الخبر جانباً، وربما كان الخبر غير متواتر في مقطعه الزمني الأوّل ثم يعرض عليه التواتر في المقاطع اللاحقة نتيجة مصالح أيضاً، حيث بإمكان السلطة السياسية الترويج المكثف لنصٍّ ما يخدم مصالحها كما استطاعت تحقيق البيعة من غالبية المسلمين بالطريقة عينها[٢]، فشرط التجانس ـ كما يسمّيه حسن حنفي[٣] ـ جيّد، لكنّ نفس القول بإمكانية تلاشي التواتر لمصالح معناه أنّ الخبر لا يفقد قيمته الواقعيّة المتواترة بعروض تلاشي التواتر؛ لهذا لابد من أخذ الخبر كما هو وقياسه على قواعد الاحتمال، ومراعاة احتمال التلاشي نفسه أيضاً في حساب القوّة الاحتماليّة للحديث المتواتر.

وهذا ما يفتح على إشكاليّة خطيرة في قضيّة التواتر، وهي أنّ الكثير من الأخبار التي عاشتها أمم البشر على أنّها متواترة انكشف فيما بعد عدم صحّتها، فالمسيحيون تواتر لديهم صلب النبيّ عيسى المسيح[٤]، وجاء القرآن الكريم ليبطل هذا الأمر، وهناك أممٌ كثيرة عاشت على التصديق بأخبار متواترة لكنّ تطور النقد التاريخي كشف عن وهميّة

---

(١) انظر: حيدر حب الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٩٩ ـ ١٠٥، حيث بحثنا هذا الموضوع، وتبيّن أنّ بين ١٢ رواية في الموضوع هناك خمس روايات وقع في سندها محمد بن الفضيل المتهم بالغلوّ، وهذا يعني أنّ عدد هذه الروايات في الحقيقة هو ٨ وليس ١٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطيّة: ١٤٨.

(٣) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٤: ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٤) مع غضّ النظر ـ على مستوى هذا المثال ـ عن القول بأنّهم رأوا مصلوباً غايته ظنّوه عيسى، كما يذكر الغزالي في المستصفى ١: ٤١٦ ـ ٤١٧.

هذا التصديق، وهذه الإشكاليّة قد تدفع ـ كما نقل الشيخ محمد أبو زهرة[١] ـ للقول بأنّ التواتر لا يفيد علماً بقدر ما يفيد طمأنينةً وسكوناً في النفس لا يتعالى عن اختلاج الوهم والشك.

إنّ إشكاليّة التجربة التاريخية للتواتر في انكشاف خطئه تضعنا أمام عمليّة نقديّة مركّزة تحتمل كلّ شيء، وهذا ما يدفع للمزيد من التشدّد في استخراج اليقين من التواتر، نعم ربما لا يصحّ ما نقله أبو زهرة في تمام الحالات؛ لأنّ بعض ما يتصوّر أنّه تواتر ليس كذلك؛ لأنّه قد يعود للمراحل اللاحقة كما سوف نشير في التعليق الثاني إن شاء الله تعالى، من هنا نميل عموماً إلى منهج متقدّمي المحدّثين في الوسط السنّي وبعض المتقدّمين والمتأخرين في الوسط الشيعي، من حيث كونهم ـ على حدّ تعبير الشيخ القرضاوي[٢] ـ أكثر صراحةً وشجاعة في ردّ الحديث الضعيف، وأكثر تثبّتاً من غيرهم في ذلك، لاسيما المتقدّمين وبعض المتأخّرين في الوسط السنّي.

ثانياً: قد يُتصوّر أنّ الكثرة العددية اللاحقة نافعة في حصول التواتر، كما لو تناقل الناس الخبر بأعداد هائلة لكنّه بأكمله منقول ويرجع إلى راو واحد، هو فقط من سمع أو شاهد، ففي مثل هذه الحال لا يسمّى هذا تواتراً بالمعنى المطلوب هنا، فهو خبرٌ واحد وصل بالتواتر، لا خبر متواتر عن المصدر الأصلي، وهذا أمر كثيراً ما يلتبس حاله على الباحثين، فيظنّ أنّ الكثرة المطلقة مفيدة، في حين لابدّ من ضبط هذه الكثرة في طبقاتها لتكون مفيدةً ومنتجة لليقين، ففرق واضح بين المتواتر عن المعصوم والمتواتر عن الراوي عن المعصوم، وكثيراً ما نجد الأسانيد تتواتر لتتّحد في نقطة معيّنة قبل المعصوم، فتكون متواترة عن فلان الراوي من الصحابة أو التابعين أو أصحاب الأئمة، وهذا غير

---

(١) انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة: ٣٠٦ ـ ٣٠٧؛ ونصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبويّة: ٤٤.

التواتر عن المعصوم نفسه.

مشكلة كبيرة في التواتر!

وحتى لو جرى تخطّي هذه الإشكاليّة، تظلّ هناك إشكاليّة أخرى يجب أخذها بعين الاعتبار، وهي أنّ تعدّد الأسانيد قد لا يدلّ على تراكم عددي يساعد على تكوّن التواتر؛ لأنّ وضع الحديث واختلاقه من قبل الكذابين لا يقتصر على المتن، بل قد يشمل السند أيضاً، وهذا أمرٌ وقع وتحقّق في التاريخ الإسلامي، فقد يقوم الواضع بالعثور على حديث آحادي موجود، وله سند أو لا سند له، فيقوم ـ لأجل تقوية هذا الحديث الذي يجد في متنه ما يناسب مصالحه ـ باختراع سندٍ له، إما رجاله معروفون أو غير معروفين، أو لا وجود لهم، كلاً أو بعضاً.

هذه الظاهرة بالغة الخطورة؛ لأنّ هذا معناه أنه من الممكن أن يقوم الوضّاعون ـ لأجل تقوية حديث ضعيف ـ بتركيب أسانيد كثيرة له، من شخصيّات معروفة أو شبه معروفة، فهم قد سمعوا سابقاً بالحديث لكنهم يريدون تقويته، ولم يقوموا باختراعه أو اقتباسه من مكانٍ ما، وهذا يعني أنّ كثرة الأسانيد التي فيها أشخاص ضعاف أو محتملي الضعف جداً يصعب تحصيل الوثوق منها فضلاً عن التواتر؛ لاحتمال أنهم جميعاً اخترعوا الأسانيد لمتنٍ كان موجوداً بسندٍ ضعيف، وهذا الأمر يزداد إشكالاً عندما يشترك الوضاعون لهذه الأسانيد في مذهب خاص أو اتجاه خاصّ فكري أو سياسي أو غير ذلك، فلا ينبغي الاغترار بكثرة الطرق قبل نقد هذا الجانب. ولموضوع وضع الأسانيد وكيفية مواجهته بحث طويل نتركه لمحلّه[1].

فإذا أخذنا ـ على سبيل المثال ـ الدعوى التي تقول بأنّ المحدّثين الشيعة قد قاموا

---

(١) راجع: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٤٣١ ـ ٥١٩، دراسة حول ظاهرة الوضع في الحديث وأنواعه.

بتركيب أسانيد ترجع إلى أئمّتهم لمتونٍ نبويّة وجدوها في كتب الحديث السنيّة، كما تؤكّد ذلك ـ وفق وجهة النظر هذه ـ المقارنة بين الكتب الأربعة وبعض كتب السنن والجوامع عند أهل السنّة، أو الدعوى التي ترى العكس تماماً، من تركيب أهل السنّة أسانيد لروايات منقولة عن أهل البيت النبوي لينسبوها إلى غيرهم.. هاتان الدعويان لو رفع الناقد الحديثي من احتماليّتهما عموماً أو بين بعض المحدّثين هنا وهناك، سوف تؤثران أيضاً حتى على التراكم السندي بين المذاهب، وليس فقط داخل المذهب الواحد، بل نفس احتمالهما المعقول، ولو لم يرتفع في قوّته، يجب أخذه في قياس درجة التواتر هنا.

٢ ـ ١ ـ ٧ ـ عدم وجود معارض مؤثر، إشارة جون لوك وديفيد هيوم

لعلّ هذا الشرط طبيعي، وقد ألمح له جون لوك (١٧٠٤م) في كتابه (مقال حول الفهم البشري)، وديفيد هيوم (١٧٧٦م) في كتابه حول الفاهمة البشريّة[1].

وأقصد به هنا أنّ تأثير التواتر وتعدّد الشهادات في تحصيل اليقين بالمخبر به، أمر يخضع لمديات وجود معارض مسبق أو مضارع لهذه الشهادات، فكلّما فقد المعارض تسارع حصول اليقين نتيجة الشهادات المتواترة، بل كلّما فقد المعارض وافترضنا أنّه لو لم يكن الخبر صحيحاً لكان يفترض أن يوجد مخبر عكسي وشهادة معاكسة، فعدم وجودها يقوّي بسرعة حالة اليقين بالمخبَر به من الشهادات المتواترة، أمّا لو وجد المعارض فإنّ هذا معناه أنّه سيؤثر في القوّة الاحتمالية لصدقيّة المخبرين في التواتر، بل لو تكاثر المعارض كان له تأثير مدوٍّ في النتائج، ما لم نتمكّن من اكتشاف مبرّر الكثرة المعارضة دون كونها صادقة في النقل، فلا يمكن تشكيل تواتر بسهولة قبل البت في

(١) راجع: هيوم، تحقيق في الذهن البشري: ١٤٧ ـ ١٥١؛ وأحمد أبو زيد، تواتر الحديث بعيون غربيّة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩.

نسبة النصوص المتعارضة إلى بعضها، وهذا أمر طبيعي جداً.

إلى غيرها من العوامل الموضوعيّة..

٢ ـ ٢ ـ العوامل الذاتية

وهي عوامل ترجع إلى خصوصيات من وصل إليه الخبر وتنتمي لدوائر شخصيّة بحتة يختلف الناس فيها عادةً، وأبرزها:

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ الطبع الذاتي للمتلقّي إزاء اليقين والوسواس

العامل الأوّل هو الطبع الذاتي للشخص المتلقّي للخبر المتواتر إزاء اليقين والوسواس[1]، بمعنى أنّ الناس على أنواع، ومنهم متحفّظ يتأخّر عنده التصديق بخبر، ربما لأنّ تجربته في الحياة وعلاقاته بالناس تركت أثراً عليه، لذا تراه يحتاج إلى عدد أكبر من النقولات كي يصدّق بالخبر.

من هنا، تترك صورة الثقة وعدمها بالناقلين ومناهجهم وطريقة تفكيرهم أثراً على حصول اليقين، فهناك من لديه ثقة كبيرة بالتراث ورجاله كالإخباريّين، مما يجعل حصول اليقين عنده أسرع، وهناك من هو مصاب بانعدام الثقة، فلا يكتفي حتى بالحدّ المعقول لحصول التواتر، مما يفيد اليقين لسائر الناس، من هنا كان إصلاح الحالة النفسية وجرّها ناحية الاعتدال في هذا الأمر ضرورة كبيرة.

وهذا الاعتدال ليس أمراً نفسيّاً فقط، وإنّما لابدّ أيضاً ـ كما سنتحدّث في العنصر الذاتي الثاني ـ أن ينشأ عن قراءة متوازنة علميّة محايدة للتراث ورجالاته، وغير خاضعة لسياقٍ انفعالي سالبٍ أو موجب. وهذا ما يدفع لضرورة فتح باب القراءات العلميّة الجادّة لرجالات التراث، بعيداً عن سياسات التسقيط، ولغة التبجيل المهيمنة على المناخ

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى ١: ٤٠٧؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٣.

الديني وغير الديني عموماً، فأصالة سوء الظنّ كأصالة حسن الظنّ لا تنفع هنا، ما لم تنجم عن قراءة علميّة واعية مسبقة ـ وليس فقط قراءة ناتجة عن العناصر التربويّة ـ تأخذ بعين الاعتبار كلّ الوثائق التي تدين أو تذمّ أو تمتدح رجالات التراث وشخصيّاته ونتاجاته.

وليس فقط أصالة سوء الظنّ أو حسنه، بل أصالة الخطأ أو الدقّة في أداء الرواة والمحدّثين، إذ تثبت التجارب البحثية في الحديث ـ والمقام هنا ليس مقام البحث الميداني ـ أنّ بعض كبار المحدّثين كان كثير الخطأ في الإسناد والمتن، يعرف ذلك الكثير من الباحثين المتعالين عن تأويلات الأيديولوجيا، بل هناك نصوص واضحة من بعض كبار العلماء في تقويم جهود بعض المحدّثين تؤكّد هذه المعطيات، وهذا أمرٌ لابدّ من رصده ودراسته مسبقاً قبل تكوين الانطباع النفسي القبلي عند المتلقّي.

من هنا، لا يصحّ خوض تجربة بحث حديثي للحصول على وثوق بالصدور هنا أو هناك فضلاً عن التواتر، قبل أن يكون الباحث دارساً لتاريخ الحديث ورجالاته وملابساته ومواقف المحدّثين من بعضهم وشهادات الرواة فيما بينهم، فعلى سبيل المثال، هناك من يرى اليوم أنّ الشيخ الطوسي لم يكن يعتدّ بروايات الشيخ الصدوق كثيراً، على خلاف روايات الكليني فإنّه كان يعتدّ بها؛ ولهذا تجده في كتبه قد نَقَلَ آلاف الروايات عن الكليني، بينما لم ينقل إلا القليل النادر من الروايات التي أدرجها الصدوق في كتاب الفقيه، فضلاً عن سائر الكتب الحديثية التي عنده، ويُرجع بعضهم ذلك إلى كثرة الأخطاء المتنية والسنديّة التي يعاني منها الصدوق، على خلاف الكليني، مع أنّ كتب الصدوق برمّتها قد وصلت للطوسي، فلو صحّت فكرة من هذا القبيل في التمييز بين تعامل الطوسي مع الكليني والصدوق ـ وليس بحثنا هنا في الأمثلة، ولا أدّعي الموافقة على المثال، بل في التقعيدات ـ لكان معنى ذلك مؤثراً في القوّة الاحتماليّة لأخبار الصدوق، خاصّةً عندما تلتقي المعطيات الأخر على تأكيد هذه القضيّة.

ومن هذا النوع درجة التشدّد والتحفّظ في التعامل مع الوثائق الحديثية التي يكون

عليها المحدّث أو الناقل، فعندما ننظر في تجربة السيد ابن طاوس مثلاً (٦٦٤هـ)، ونطالع مقدّمته على كتابه: فلاح السائل ونجاح المسائل[1]، نتأكّد أنّه كان متساهلاً للغاية في منهج التعامل مع الرواة والناقلين، ومحسناً الظنّ بهم كثيراً، ومرجحاً لأدنى سببٍ حسنهم على ضعفهم، حتى أنّه ابتكر أكثر من عشرة طرق لتلافي الطعون والتضعيفات الصريحة في حقّهم بتأويلات قد يصل حدّ بعضها عند بعض الباحثين إلى مستوى الغرابة، وفي مثل هذه الحال لابدّ من قياس دقيق لدرجة الاحتمال الذي يخوضه الباحث عندما يريد إضافة أو مراكمة نصوص يرجع مصدرها الوحيد إلى ابن طاوس مع غيرها.

وخلاصة القول: إنّ الحالة النفسية للمتلقّي ليست شأناً ذاتياً عفويّاً محضاً، بل هي حصيلة موضوعيّة لخبرة الباحث في الحديث مع التراث الحديثي ونُسخه ورجالاته وملابساته.

٢ـ٢ـ٢. التجربة المسبقة أو المعرفة المختبرة إزاء ظواهر الكذب الحاصلة

ثاني العوامل هو التجربة المسبقة أو المعرفة المختبرة إزاء ظواهر الكذب الحاصلة، وهذا العامل يتصل بعض الشيء بالذي سبقه، فكلّما كان المتلقّي للخبر المتواتر قد خَبُر في مرحلةٍ سابقة تجارب كذبٍ صدرت من أشخاص بطأ حصول اليقين عنده.

يقول السيّد محمد باقر الصدر: «لو أنّ شخصاً سليم القلب وغير مطّلع على دواعي الكذب دخل مجتمعاً مغموراً بهذه الدواعي، ثمّ أخبره شخصٌ واثنان وثلاثة بقضيّة معيّنة، فقد يحصل لديه القطع من خلال إخبار هؤلاء. ولكنّه لو التفت بعد ذلك إلى أنّ خمسة أو ستّة أشخاص أخبروه بقضيّة وتبيّن له كذبهم، فهذا الشخص ستضيق لديه دائرة اليقين، وسيصبح العدد اللازم لحصول القطع لديه ثمانية مثلاً بعد أن كان أربعة.

ثمّ لو فرضنا أنّ هذا الشخص دخل معترك الحياة وابتلي مع الناس بكثيرٍ من

(١) انظر: فلاح السائل ونجاح المسائل: ٩ ـ ١٢.

القضايا، بحيث تجلّت لديه الكثير من الأمور المخفيّة، وبان له وجود استعداد لدى أناسٍ للكذب لأتفه الأسباب، وأنّهم قد يتّفقون على الكذب، وبان له أنّ اتفاق عشرة أشخاص على الكذب ليس بالأمر الغريب، فبعد هذا لن يحصل لديه القطع من خلال إخبار عشرة أشخاص، وهكذا..»[١].

وهذا ما يفتح الباب على ضرورة دراسة تاريخ حركة الوضع واختلاق الأحاديث في التراث الإسلامي، ومعرفة دوافع التيارات المختلفة وطرقها وأساليبها، وهنا قيمة النظرة الموضوعيّة المتجرّدة من النزعات الطائفية والمذهبية وغيرها لتقويم رجالات وأجيال المراحل السابقة، وعندما نقول: «تقويم» فنحن لا نتحدّث عن تفسيق، وإنّما يقصد فهم حركة التعامل مع الأحاديث قديماً ضمن سياقات مبرّرة من وجهة نظر أصحابها؛ لأنّ هذا يترك أثره على وعي أدائهم الذي يترك بدوره أثراً على درجة تحصيل اليقين من تواتر الخبر عند المتلقّي.

ولو أردنا أخذ مثال، فنحن نجد كلاماً في التراث الإسلامي حول الترخيص الذي ذهب إليه بعض العلماء أو التيارات إزاء وضع الحديث في قضايا الوعظ والإرشاد وقراءة القرآن وفضله ومسائل الزهد والتقوى وغير ذلك، فلو صحّت هذه المعطيات التاريخية أو حتى لو كانت محتملة جدّاً ولا نافي لها، وكان منطق الأشياء يقبلها بوصفها احتمالاً معقولاً، فإنّها ستؤثر على صورة الناقلين ـ ولو كانوا علماء صالحين أتقياء بررة ـ في مجال اعتمادنا على ما ينقلون، وثمّة نصّ خطير يُنقل عن يحيى بن سعيد القطان، أحد أئمّة الحديث والجرح والتعديل، حيث يقول: «لم نرَ الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث، أو لم نر أهل الخير..»[٢]. إنه نصّ يستحقّ الوقوف عنده مليّاً؛ للتنبّه من دسّ زاهدٍ هنا أو هناك لحديثٍ ما قد نقع فريسةً له.

---

(١) الصدر، محاضرات تأسيسيّة: ١٢١.

(٢) انظر: صحيح مسلم ١: ١٤ ـ ١٥؛ والسيوطي، تدريب الراوي ١: ٢٣٨.

بل قد نجد من قد يخترع حديثاً لإبطال مذهب آخر وردّه، ويعنون ذلك بعنوان ثانوي، ولو كان دحض الباطل وردّ البدع، وقد رأينا كيف أنّ فقهاء كبار يجوّزون ـ حتى الساعة ـ الغيبة والكذب والبهتان على من يرونه مبتدعاً ونسبة أقوال إليه لتسقيطه وسط الناس، عندما يتوقّف ردّ بدعته على ذلك[1]، مستندين في ذلك ـ ولو بعضهم ـ إلى بعض الأخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم[2]، وهي أخبار يمكن المناقشة فيها. وفي ظلّ مناخ ثقافي من هذا النوع يتأثر معدّل تحرّك اليقين في النفس بمقدار ما يملك المتلقّي للخبر المتواتر من معلومات عن طبيعة أداء الناس في تلك العصور إزاء ظاهرة الكذب ولو من هذه الزوايا، ومن ثمّ عليه أن لا يكون ساذجاً وبسيطاً في التعامل مع هذا الأمر.

وفي السياق عينه، يمكن الخروج من فرضيّة الكذب والاختلاق إلى فرضيّة الخطأ والالتباس؛ فدراسة أحوال الحديث والرواة يعطي الإنسان وعياً عميقاً بحجم الأخطاء في النقل التي كان يقع بها الرواة وكذلك النسّاخون، لاسيما مع الأخذ بعين الاعتبار شيوع ظاهرة النقل بالمعنى، فكلّما كانت تجربتنا مع أداء الرواة أكبر كان وعينا بمستوى دقّتهم أفضل، شرط أن لا نستخدم أسلوب التبجيل الذي يُلغي من الذهن وقائعيّات أخطائهم أو يبحث لها دوماً عن تبرير.

٢ـ٢ـ٣ـ الموقف المسبق تجاه موضوع الخبر

ثالث العوامل هو وجود موقف سلبي أو إيجابي مسبق عموماً إزاء الموضوع، أو ما سمّاه علماء أصول الفقه والحديث بالشبهة على الخلاف أو التقليد[3]، فإنّ وجود ذلك

(١) راجع: الخوئي (والتبريزي)، صراط النجاة ١: ٤٤٧ ـ ٤٤٨؛ والسيستاني، استفتاءات: ٣٣٢.

(٢) الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٤٩١؛ والشافي في الإمامة ٢: ٦٨، ٦٩ ـ ٧١؛ والمعالم: ١٨٦؛ والقوانين المحكمة ٢: ٤٢٥؛ والأربعين في أصول الدين: ٨٥ ـ ٨٦؛ والفصول الغرويّة: ٢٦٧؛ ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٢؛ ومقباس الهداية ١: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ وبحوث في علم

يترك أثراً في حصول اليقين سرعةً وبطأً، فقد تجد شخصاً له موقف مسبق من موضوع ما، فإذا جاءته رواية في هذا المجال كأنّه يعرض عنها ويستعجل في تسخيفها، كونها لا تنسجم معه إطلاقاً، على خلاف ما لو انسجمت مع آرائه المسبقة في الموضوع فإنّ سرعة حصول اليقين تغدو أوضح.

من هنا، وخصوصاً في المجال الديني يجدر بالإنسان حساب مواقفه المسبقة جيداً، فما نجده من استهزاء بعضهم ببعض الروايات لكونها لا تنسجم مع مزاجه الشخصي، وسعيه حثيثاً لإبطالها واستبعادها ظاهرة لا نجدها صحيّةً، فلابدّ من ضبط النفس وتحلّيها بالأخلاق المتوازنة والموضوعية والصبر على الحقيقة مهما كانت بعيدةً عن مزاج الإنسان، فالحقّ أحقّ أن يتبع.

وقد جاء في رواية الحذاء عن الإمام محمد الباقر وهو يتحدّث عن أصحابه: «وإنّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم للذي إذا سمع الحديث يُنسب إلينا ويُروى عنّا فلم يقبله اشمأزّ منه وجحده، وكفّر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند..»[1].

فحالة التشنيع المسبق من موضوع ما ـ أيّ موضوع ـ تفضي إلى شيء من المزاجيّة التي تخلّ بانضباط حركة اليقين بالخبر، كما أنّ حالة الحماس الانفعالي المؤيِّد يفضي بدوره أيضاً إلى اليقين بما لا يستحقّ اليقين.

إنّ هذا الأمر يوصلنا إلى نتيجة بالغة الأهمية، وهي أنّ تقويم الأحاديث من حيث التواتر، بل من حيث الوثوق نفسه بصرف النظر عن التواتر، مشروط في المرحلة المسبقة بتكوين قناعات حاسمة من مكان ما، لتكون معياراً مؤثراً على المستوى النفسي أيضاً لوزن الأحاديث المتواترة وغيرها، وليس هناك سوى القرآن الكريم بوصفه قطعياً

الأصول ٤: ٣٣٤.

(١) الكليني، الكافي ٢: ٢٢٣.

من حيث الصدور، والعقل بما يقدّمه من معطيات حاسمة، فالثقافة العامّة يجب على الإنسان أن يكوّنها من مصدَرَي: العقل والكتاب، ومن ثم إذا أتى إلى حديث آحادي أو متواتر أمكنه تحكيم هذه الخلفية الفكريّة العامّة في فهم النص الحديثي ومحاكمته، وليس إنتاج هذه الخلفيّة الفكرية من النصوص الحديثية نفسها والتي يفترض أنّنا نريد أن نثبتها (ما لم يثبت حديث في المرحلة السابقة فيحكم على الحديث اللاحق)، الأمر الذي يضع السنّة المحكية والحديث عموماً تحت سلطان العقل والكتاب العزيز، ما سنفصّل الكلام حوله في الأبحاث القادمة، وعند الحديث عن قانون العرض على الكتاب إن شاء الله سبحانه.

٢.٢.٤. الحالة العاطفيّة للمتلقّي

رابع العوامل الفاعلة هنا هو الحالة العاطفية، فهي مؤثرة سلباً أو إيجاباً في سرعة اليقين وبطئه[1]، لهذا لابدّ من ضبط الحالة العاطفيّة وإخضاعها للموازين العلميّة الدقيقة قدر المستطاع.

وكثيراً ما وجدنا أشخاصاً يُسرع لهم اليقين بالخبر؛ لأنّه يدغدغ عواطفهم ويذهبون معه عاطفيّاً بطريقة متفاعلة، والعكس هو الصحيح. ومن هنا نجد الكثيرين يتوقّفون كثيراً عند خبر ما؛ لانّه لا يتناسب عاطفيّاً معهم، وتجد هذا الخبر كأنّه يُحدث جُرحاً في قلوبهم، فيلتمسون له سبل التشكيك أو طرائق التأويل، فيما نجدهم مع خبرٍ آخر منسجم مع ميولهم العاطفيّة يحصل لهم منه القطع، بل لا يلتفتون لضرورة دراسة تمام حيثيات الصدور بل يقفزون مباشرةً إلى اليقين. وقد وجدنا تأثير الحالة العاطفيّة بشكل أكبر في النصوص ذات الطابع المذهبي تارةً، لاسيما القضايا المؤثرة عاطفيّاً كالحزن، وتلك النصوص ذات الطابع الروحي والأخلاقي والعرفاني.

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٤.

هذا، وقد صار هذا الأمر واضحاً ممّا أسلفناه، فلا نطيل.

نكتفي بهذا القدر، ولا حاجة للإطالة؛ فإنّ الغرض هو الانتباه لمداخل هذه الموضوعات.

٣ـ أنواع التواتر

ورد في التراث الإسلامي الحديث عن تنويعات متعدّدة للتواتر، لكنّنا سنذكر تنويعاً منها هو أهمّها وأبرزها، وترجع إليه تقريباً غالب تلك التنويعات التفصيليّة والمورديّة[١].

يتنوّع التواتر إلى ثلاثة أنواع هي:

٣ـ١ـ التواتر اللفظي، والفرص الإمكانيّة

ويعني أن يتطابق نقل المخبرين للخبر في مضمونه بمعنى **المدلول المطابقي التامّ** (التواتر اللفظي بالحدّ الأدنى)، أو في نصّه اللفظي الحرفي التام **أيضاً** (التواتر اللفظي بالحد الأعلى)[٢].

وقد انقسمت كلمات علماء المسلمين في فرص وقوع هذا التواتر، لاسيما الحدّ الأعلى منه، إلى ثلاثة مواقف:

الموقف الأوّل: وهو الموقف الذي يرى أنّ هذا النوع من التواتر قليل الحصول عادةً[٣]، وقد ذكر الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) أنّ التواتر موجود في مسائل قليلة نزرة في

---

(١) يشار إلى أنّه قد يُفهم من بعض الكلمات أنّ التواتر: عام، وهو مثل الصلوات الخمس التي تواترت بالنسبة إلى عموم المسلمين؛ وخاص، وهو المتواتر عند المشتغلين بالحديث. وأنّ مجمل هذه البحوث القادمة في أنواع التواتر ترجع إلى التواتر الخاصّ، وفي هذا كلّه كلامٌ لا حاجة للإطالة فيه.

(٢) العبارات في التواتر اللفظي مختلفة، فبعضها يظهر منه التواتر اللفظي بالحدّ الأعلى، وبعضها بالحدّ الأدنى أيضاً.

(٣) انظر: ابن قدامة، إثبات صفة العلوّ: ٦٤، حيث قال بعد عرضه التواتر المعنوي بأنّه لا يكاد يُفهم وجه للتواتر إلا بهذا النحو، ما يوحي بأنّ التواتر اللفظي عنده بالغ النُدرة.

الشريعة[1]، ومال لندرة التواتر الشهيد الثاني أيضاً، مستغرباً القول بكثرة وجود المتواتر اللفظي[2].

وانطلاقاً من أخذ التواتر اللفظي بعين الاعتبار، نجد أنّ أبا عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) قد استصعب وجود المتواتر في كتب الحديث واعتبره عزيزاً[3].

وهناك من يذهب من علماء الحديث إلى عدم وجود خبر متواتر من هذا النوع سوى خبر: «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار»[4]، وهذا الخبر الأشهر على مستوى التواتر وقعت فيه اختلافات لفظيّة كثيرة على ما قيل[5]. ومثله حديث الغدير وحديث الثقلين وأمثالهما من الأحاديث، فإنّ هذه الأحاديث لم تُنقل من قبل كافّة الرواة بشكل واحد تماماً في الكلمات والحروف كلّها، بل بين عمليات النقل عشرات الاختلافات الطفيفة، فإذا كنّا مصرّين على أنّ التواتر اللفظي لابدّ فيه من التطابق التام على النص الحرفي في كلّ طرقه ومنقولاته فهذا أمر يجعل فكرة التواتر اللفظي بلا مصداق تقريباً.

بل حتى النصّ القرآني قد لا يمكن الحديث عن تواتره بهذه الطريقة في كلّ كلماته وحروفه برمّتها، كيف واختلاف القراءات ـ لو فرضناها حاكيةً عن النصّ الحقيقي الواحد الأصلي، لا ما إذا افترضناها بأجمعها قرآناً ـ شاهدٌ مؤكّد على عدم وجود تواتر

---

(١) انظر: الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: ١٨٧؛ ولعلّ كلامه خاصّ بالفقه وإن كان طبيعة استدلاله يصلح للشمول.

(٢) انظر: الرعاية: ٦١ ـ ٦٢.

(٣) انظر: مقدّمة ابن الصلاح: ١٦٢ ـ ١٦٣، ونسب إليه بعضهم إنكار الحديث المتواتر تماماً، لكنّ كلامه لا يعطي حسماً في هذه القضيّة فراجع.

(٤) راجع: مقدّمة ابن الصلاح: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والرعاية: ٦٢.

(٥) راجع ـ على سبيل المثال ـ: السنّة الوحي والحكمة ٢: ٢٨ ـ ٣١.

لفظي بهذا المعنى في النصّ القرآني، مع الأخذ بعين الاعتبار البُعد الصوتي للقرآن بما تؤثر فيه عناصر النقط والتشكيل التي تعدّ أبرز موارد اختلاف القراءات.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي أنكر وجود هذا التواتر بالمرّة، ومن أبرز هؤلاء ابن حبّان البُستي (٣٥٤هـ)، حيث صرّح بأنّه يستحيل تحقّق خبر متواتر وقال: «فلما استحال هذا وبطل، ثبت أنّ الأخبار كلّها أخبار الآحاد، وأنّ من تنكّب عن قبول أخبار الآحاد فقد عمد إلى ترك السنن كلّها؛ لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد»(١). وقد أخذ بعض المعاصرين هذا الموقف ـ بعد إنكاره كما سيأتي التواتر المعنوي ـ ليؤكّد نفي وجود التواتر في التراث الإسلامي، وأنّ البحث فيه نظريٌّ افتراضي، وأنّه لا يوجد تواتر إلا في النصّ القرآني والسنّة العمليّة(٢).

الفريق الثالث: وفي مقابل هذين التوجّهين (إنكار المتواتر/ والقول بعزّته)، ذهب ابن حجر العسقلاني ومعه جمهور من المشتغلين بالحديث، إلى كثرة الأحاديث المتواترة، وأنّها ليست بالنادرة، معتبراً أنّ سبب إنكار المتواتر أو القول بأنّه عزيز الوقوع هو عدم الخبرة وقلّة الاطلاع على الطرق والأسانيد(٣)، ولعلّه ينظر إلى التواتر بالمعنى الأعمّ من اللفظي والمعنوي، لا إلى خصوص التواتر اللفظي التام، وهكذا الحال فيما أُلّف في الأحاديث المتواترة، مثل: الفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، والذي عاد واختصره في كتابه: الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، ثم عاد ولخّصه في كتابه: قطف الأزهار، حاذفاً منه الأسانيد، ومكتفياً بعزو الحديث لمن أخرجه. وكتاب اللئالي المتناثرة في الأحاديث المتواترة، لمحمد بن علي الحنفي (٩٥٣هـ)، وكتاب لقط اللئالي المتناثرة في الأحاديث المتواترة، لمحمد مرتضى الحسيني

---

(١) البستي، صحيح ابن حبان ١: ١٥٦.

(٢) انظر: العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الوحي والحكمة ٢: ٣٣.

(٣) انظر: فتح الباري ١: ١٨١؛ وشرح نخبة الفكر: ٣٤.

(١٢٠٥هـ)، وكتاب الحرز المكنون من لفظ المعصوم، للسيد النواب صديق حسن خان، وكتاب نظم المتناثر في الحديث المتواتر، لأبي عبد الله بن جعفر الكتاني، وغيرها من الكتب.

هذا، وسوف يأتي الحديث عن أصل وجود المتواتر في التراث الإسلامي عامّة، لكن سنفترض أنّ القدر المتيقّن من موقف الرافضين هنا، هو رفضهم وجود المتواتر اللفظي خاصّة في كتب الحديث.

لكنّ تواتراً من هذا النوع لو حصل وتعزّزت شروطه الموضوعيّة ولو كان مختلفاً في الألفاظ متحداً في تمام المدلول المطابقي، فسيعطينا يقيناً قويّاً؛ للعامل الكمّي والكيفي معاً، إذ يبعد تطابق الرواة الكثيرين كافّة صدفةً على اختلاق جملة واحدة متطابقة حتى في اللفظ والحروف والكلمات، فما هي هذه الصدفة أن تطابق النص الذي اختلقوه تطابقاً حرفياً؟ من هنا يكون التواتر اللفظي من أقوى أنواع التواتر كشفاً لكنه من أقلّها تحقّقاً ووقوعاً.

لكن يجب التنبّه لما أشرنا إليه سابقاً من أنّ كثرة الطرق لا تعني أنّها ولدت في زمن واحد حتى نبحث عن بُعد احتمال تطابقها جميعاً في الألفاظ، بل قد يكون تنامي الأسانيد قد جاء بالتدريج بمرور الزمن، بحيث وصلنا مائة إسناد اليوم لهذا الحديث؛ ومن ثم فيمكن لمختلِق كلّ سند أن يكون قد اطّلع على نصّ الحديث مسبقاً من الطبقة السابقة عليه، وأضاف للحديث سنداً جديداً، وهذه قضيّة خطيرة تفتح على ضرورة دراسة موسّعة لحال مثل هذه الأحاديث. وقد تعرّضنا بشيء من البحث لما له نحو ربط بهذه القضيّة، وذلك عند حديثنا عن ظاهرة تنامي الحديث والإسناد ونظريّة القذف الخلفي لجوزيف شاخت، فليراجع، فقد تكون له بعض الفائدة هنا[١].

---

(١) انظر: حيدر حب الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٦٢٨ ـ ٦٤٣.

صور التواتر اللفظي وأشكاله

ولا بأس هنا بذكر بعض صور التواتر اللفظي ولو بنحو الافتراض:

الصورة الأولى: أن يتواتر لفظ الحديث بتمامه بكافّة عناصره، وهذا نادر الحصول جدّاً إذا سلّمنا بوقوعه.

الصورة الثانية: أن يتواتر لفظ الحديث، لكن مع وجود اختلافات طفيفة جداً فيه، مثل: من كنت مولاه فهذا علي مولاه، ومن كنت مولاه فعليّ مولاه، ومن أنا مولاه فعليّ مولاه، فإنّ القاسم المشترك متواتر لفظي.

الصورة الثالثة: أن تختلف الأحاديث فيما بينها، لكن توجد فقرة منها أو سطر أو جملة، مكرّرة في جميع هذه الأحاديث بلفظها، وفي هذه الحال يمكن القول بتواتر هذه الجملة فقط، وهذا واقع في مثل حديث الغدير وحديث الثقلين على ما يشير إليه بعض علماء الإماميّة[١].

الصورة الرابعة: أن يقع التواتر اللفظي بالترادف لا بالتطابق الحرفي، مع كون المدلول المطابقي متحداً تماماً في الجميع، وهو ما ذكره المحقّق القمي بوصفه نوعاً من التواتر عنده[٢]، ممثلاً له بما إذا ورد حديث: الهرّ طاهر، ثم ورد: السنّور طاهر، ثم ورد: الهر نظيف مثلاً وهكذا، فلو بلغ الحدّ مبلغ التواتر صار متواتراً، بعد التأكّد من وحدة المعنى في التعابير المختلفة.

٢.٣ ـ التواتر المعنوي، ونقد مقولة إنكاره

ويقصد به أن لا تتطابق الروايات لفظيّاً حرفياً أو لا تتطابق في مدلولها المطابقي التام[٣]، بل يحصل تطابق في مدلول معنوي تضمّني أو مدلول التزامي عرفي، مثل

---

(١) انظر: القمي، القوانين المحكمة: ٤٢٦؛ وجعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه: ٣٥.

(٢) انظر: القمي، القوانين المحكمة: ٤٢٦.

(٣) **العبارات في تعريف التواتر المعنوي مختلفة بعض الشيء، فبعضها يجعل المضمون واحداً**

مجموعة روايات قاسمها المشترك هو شجاعة علي بن أبي طالب[١]، أو عدالة عمر بن الخطاب، فقد تكون كلّ رواية تخبر عن حدث مختلف عن الحدث الذي تفيده الرواية الثانية، لكنّ الروايتين تشتركان في مدلول تضمّني مثل وجود علي وعمر أو في مدلول التزامي يفهمه العرف، مثل عنصر الشجاعة أو العدالة أو..

وقد أنكر بعض المعاصرين التواتر المعنوي، وقال بأنّ نقل جماعة لوقائع متعدّدة عن عطاءات زيد للناس لا نستطيع من خلالها أن ندّعي تواتر نقل كرمه، وذلك أنّ مجرّد إخبارهم عن وقائع العطاءات المتعدّدة لا تعني الكرم؛ فقد يكون المعطي موظّفاً في الدولة أو في مؤسّسة خدميّة، ويشاهدونه يقوم بعطاءات متعدّدة فيظنّون أنّه كريم، والحال أنّه ليس بكريم، كما أنّ العنصر المشترك بين المنقولات هو أنّه قد أعطى، لكن هذا لا يعطي أنّه أعطى خيراً، بل لعلّه أعطى شرّاً أو سمّاً أو خمراً أو.. كما وأنّه قد يكون نقل أنّه أعطى فقط، ثم جاء الناقلون الآخرون فركّبوا على هذه الجملة مصاديق للعطاءات[٢].

يشار إلى أنّ ابن الصلاح لم يذكر التواتر المعنوي، ولم يُشر إلى تقسيمات التواتر[٣]، ولعلّه يفهم التواتر في خصوص اللفظي بعد كونه من المتشدّدين في ثبوت التواتر.

ويمكن التوقّف عند هذا الطرح قليلاً، وذلك:

أولاً: تكمن قوّة هذا الطرح في أنّه انتبه إلى أنّ الكرم أو غيره صفة غير ظاهرة، بمعنى أنّها لا يمكن تعيينها في فعل محدّد بصرف النظر عن العنصر الباطني المخفيّ عن

والألفاظ مختلفة، وهو متداخل بهذا المعنى مع التواتر اللفظي بالحدّ الأدنى، وبعضها ـ وهو الأكثر ـ يجعل القاسم المشترك أمراً تضمّنيّاً أو التزاميّاً، فلاحظ.

(١) لاحظ: معالم الدين: ١٨٧.

(٢) انظر: العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الوحي والحكمة ٢: ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٧ ـ ٢٦٩؛ ولعلّ هذا ما يتداول أنّه موقف الشيخ تقي الدين النبهاني.

الناس عادةً، والذي يُطلق عليه عنوان (المَلَكَة)، فكأنّ هذا النقد ينبني على أنّ الكرم غير مخبَر عنه في الإخبارات المتعدّدة حول عطاء هذا الشخص، وإنّما هو تحليلٌ يُضاف إلى هذه الإخبارات، فلا يشمله عنوان الخبر الحسّي حتى يكون مخبراً عنه بالتواتر.

وهذه القضيّة كان قد تنبّه لها بعض العلماء لاسيما المتأخّرون منهم، إذ ذكروا أنّ الحسيّة في الخبر لا تعني أن يكون الحسّ الظاهر قد سقط على الشيء بشكل تام، بل أن يكون ما وقع عليه الحسّ الظاهر هو أمر ملازم عرفاً لذلك الشيء الذي نخبر عنه، وهذا مثل العدالة والفقاهة والمعرفة والخبرة في مختلف الاختصاصات وغير ذلك، فإنّ العالم قد تحتمل أنّ ما يقوله ليس من عنده حتى يوصف بالعلم والاجتهاد، لكن عندما تجتمع القرائن وتتعدّد المواقف يظهر أنّه في باطن عقله من خلال ما يبدو على السطح، وليس هذا بالأمر التحليلي الدقيق حتى نخرجه عن عنوان الخبر الحسّي، بل هو أمرٌ ملازم للحسّ ملحق به عرفاً، فالعرف يرى أنّ الكرم قد ظهر للعيان. نعم، فرضيات وجود منطلقات ذاتية أخرى لها دور كبير هنا في التأثير على اليقين؛ بمعنى أنّه لابدّ من دراسة العناصر التي تضعف من احتمال وجود منطلقات أخرى خفيت على عامّة الناظرين لسذاجتهم، وكان من الضروري أن يأخذوها بعين الاعتبار.

هذا يعني أنّ الإشكاليّة التي تثار هنا صحيحة من حيث المبدأ؛ ومن ثم فالتواتر لم ينصبّ على مركز واحد، بل انصب على مراكز متعدّدة، غاية الأمر أنّنا ضممنا اجتهادنا التحليلي إلى مضمون الأخبار المتعدّدة في الوقائع المتعدّدة، فحصل لنا اليقين بكون منطلق هذه العطاءات المتعدّدة هو الكرم لتضاؤل وجود احتمال منطلق غيره في جميع هذه الموارد، وهذا لا يعني سقوط التواتر المعنوي، بل يعني أنّ ما يسمّى بالتواتر المعنوي لا يكون اليقين موجوداً فيه إلا من خلال مقدّمة تحليليّة إضافيّة يقينية أيضاً، وهي قائمة على استبعاد وجود منطلقات أخرى للمعطي غير الكرم، واستبعاد أنّه يعطي من غير ماله مثلاً، وهكذا.

هذا كلّه، لو كان استنتاج الكرم عمليّة يقوم بها السامع للتواتر، أمّا لو أخبر الرواة

بالعطاء الذي كان عن كرم، ففي هذه الحال يكون الخبر متواتراً لفظيّاً في عنصر الكرم، وإن كان مختلفاً في نوعيّة العطاء الذي يعبِّر عن الكرم، ومن ثمّ لمّا كان الكرم صفةً قريبةً من الحسّ، أمكن الأخذ بإخباراتهم، لكن مع الشرط نفسه، وهو أن يكون احتمال اشتباه الرواة والمخبرين في دوافع المعطي بعيداً أيضاً، فكلّما تضاءل هذا الاحتمال ازداد اليقين بالخبر، وإلا أشكل الأمر.

وهذا ما ينتج أنّ التواتر المعنوي غير مستحيل الوقوع، لكنّه ليس بسيطاً كما قد يتصوّر.

ثانياً: إنّ هذه الإشكاليّة لا تقع في مختلف أشكال التواتر من حيث اللازم، ففي مثل الكرم تدخل النيّة بعين الاعتبار، لكن ماذا لو أخذنا صفة الشجاعة؟ فإنّ إقدام الفارس على الحرب ظاهرةً عليه علامات الثقة وعدم التزعزع، مع إمكان أن يفرّ.. عناصر واضحة في الكشف عن صفة الشجاعة، مع نفي مثل احتمال تناوله للمخدارت، وإلا فكيف نقول: فلانٌ شجاع؟! وليست الشجاعة دافعاً مخفيّاً في عالم النوايا هنا، بل هو صفة نفسيّة لا يمكن فرض عدمها مع وجود هذه الأفعال الخارجيّة عادةً، وهذا كافٍ في مراكمة الاحتمال؛ لبُعد خطأ كافّة الرواة في نقل الوقائع المساعدة على تحصيل هذه الصفة. وهكذا الحال في صفة القوّة البدنيّة التي هي ملزوم طبيعة الأعمال التي يقوم الرواة بنقلها لنا وتكون شاقّةً عادةً.

ثالثاً: إنّ هذه الإشكاليّة تتعلّق بالتواتر المعنوي من نوع المدلول الالتزامي، ولكنّها لا تطال التواتر المعنوي من نوع المدلول التضمّني، مثل أصل أنّ زيداً كثير العطاء، بصرف النظر عن منطلقات عطائه، فإنكار التواتر المعنوي (الالتزامي) لا يستدعي إنكار مطلق التواتر المعنوي، ما لم نُخرج التواتر المعنوي التضمّني عن مرادنا من التواتر المعنوي أساساً.

رابعاً: إنّ الحديث عن أنّ المخبرين يثبتون أنّه أعطى، ولكنّهم لا يثبتون أنّه أعطى خيراً، فلعلّه أعطى سُمّاً أو غير ذلك، فيه قدر من الالتباس، وذلك أنّ المخبرين قد

ينقلون الشيء المعطى وقد لا ينقلونه، فإذا لم ينقلوه أمكن افتراض أنّ المعطى يمكن أن يكون خيراً ويمكن أن يكون شرّاً، وأمّا إذا نقلوه، بأن قال الأوّل: لقد أعطى زيد للناس نقوداً، وقال الثاني: لقد أعطى زيد للناس موادّ للبناء، وقال الثالث: لقد أعطى زيد للناس عمّالاً يساعدونهم في أعمالهم.. وهكذا، ففي هذه الحال لا معنى لفرض أنّ المعطى ليس بخير إلا بالعودة إلى إشكال نيّة المعطي الذي أسلفناه قبل قليل.

خامساً: إنّ الإشكال بأنّه من الممكن أن يأتي اللاحقون ويركّبون في الحديث إضافات تُثبت الكرم في العطاء مثلاً، لا يرد على التواتر المعنوي فقط، بل قد يرد حتى على التواتر اللفظي، ونحن نقرّ بهذا الإشكال من زاوية طبيعة التراث الحديثي الإسلامي، لا من زاوية أصل التواتر ولو الفاقد للوسائط وللطبقات الزمنيّة. ومن ثمّ فلابدّ لحساب قيمة التواتر من أخذ هذا الافتراض بعين الاعتبار ومراكمة الاحتمالات تبعاً له.

إلا أنّه يبقى أمر مهم في التواتر المعنوي، وهو أنّه قد يتصوّر أنّ احتمال الكذب في التواتر المعنوي أقلّ، من حيث إنّ كلّ شخص قد أخبر عن حادثة مختلفة عن الحادثة التي أخبر عنها الثاني، فاحتمال أنّهم متفقون أو صادف اتفاقهم على إيصال المدلول التحليلي الالتزامي بعيد، وهذا بخلاف مضمون واحد يمكن أن يكرّروه بعبارات مختلفة ولو غير متحدة حرفيّاً.

إلا أنّ هذا التصوّر ليس صحيحاً على إطلاقه؛ إذ في بعض الأحيان يغلب اختراع قصص متعدّدة لإثبات لازم واحدٍ كالشجاعة، فإنّ المحبّين لشخص والمعجبين به قد يخترعون عشرات الحكايا المختلفة غير الواقعيّة بدافع الإخبار عن اللازم (الشجاعة)، فهم في الحقيقة لا يهمّهم وقائع الحادثة المخبر بها، بل يعنيهم الوصول إلى غرضهم، وهو ادّعاء الشجاعة في المخبَر عنه.

٣-٢. التواتر الإجمالي، سؤال المعقوليّة

يُقصد بالتواتر الإجمالي ـ المقابل للتواتر التفصيلي المنقسم إلى لفظي ومعنويّ ـ أن

نضع يدنا على مجموعة أخبار لا تلتقي لا في مدلول مطابقي ولا تضمّني ولا التزامي، كلّ ما في الأمر أننا نرى أنّه يبعد ـ بحساب الاحتمال ـ كونها جميعاً مختلَقَة، بل لا أقلّ يوجد واحد من بينها قد صدر واقعاً، كما لو وضعنا يدنا على كتاب الكافي للكليني أو صحيح البخاري، فإنّ إجراء حساب الاحتمال يجعلنا نجزم بوجود ولو رواية واحدة صادرة مثلاً من بينها، ولهذا سمّي هذا التواتر بالإجمالي؛ لأنّه يقوم في واقعه على علم إجمالي بصدور خبر ضمن مجموعة أخبار.

ويعدّ السيد الخوئي (١٤١٣هـ) ممّن أكثروا توظيف مقولة التواتر الإجمالي في كتبهم، وهو تواتر لم يتعرّض له الأصوليّون ولا المحدّثون القدماء، بل وجدناه في الفترة المتأخّرة جداً، لاسيما بعد الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ) الذي ربما يعدّ من أقدم من نظّر للتواتر الإجمالي في علم أصول الفقه[1].

ومع ذلك ظلّ أصل وجود تواتر إجمالي محلّ بحث ونقاش بين الأصوليّين، فقد دافع عن وجوده أكثر الأصوليّين بعد الخراساني صاحب الكفاية، لكنّ جماعة منهم ـ أبرزهم الميرزا النائيني في بعض كتبه، وتبعه هاشم الآملي في كتابه «مجمع الأفكار»، ومعهما العلامة الطباطبائي[2] ـ رفضوا هذا التواتر ولم يروا فيه شيئاً. كما عبّر عنه الشيخ المظفر بأنّ تسميته بالتواتر فيه مسامحة ظاهرة[3]، وكأنّه يقبل بواقعه دون تسميته.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٤٤٢؛ وكفاية الأصول: ٣٤٧. بصرف النظر عن أنّ المورد الذي استخدم فيه الخراساني تعبير التواتر الإجمالي كانت توجد فيه قواسم مشتركة، ومن ثمّ كان يمكن تطبيق التواتر المعنوي فيه، فراجع، ولهذا أرجع الآشتياني التواتر الإجمالي الذي استخدمه صاحب الكفاية إلى التواتر المعنوي من حيث وجود قاسم مشترك وقع عليه التواتر، فانظر: بحر الفوائد ١: ١٦١؛ وحول حداثة مصطلح التواتر الإجمالي مع أمثال صاحب الكفاية انظر: منتهى الدراية ٤: ٤٢٣.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، حيث ذكر أنّ التواتر الإجمالي إن رجع إلى اللفظي أو المعنوي فبها، وإلا فلا قيمة له.

(٣) محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٨٠، الهامش: ١.

وقد برّر النائيني هذا الموقف بأنّ هذه الروايات الكثيرة المذكورة في التواتر الإجمالي إن كان بينها قاسمٌ مشتركٌ ما فيرجع التواتر الإجمالي إلى التواتر المعنوي، ولا يصحّ تأسيس قسمٍ ثالث للتواتر، وأما مع انعدام تمام القواسم المشتركة فلا وجه لحصول اليقين بصدق أحدها؛ إذ يجوز الكذب في حقّ كلّ رواية من هذه الروايات في حدّ نفسها، فأيّ خبر من هذه الأخبار نضع يدنا عليه فلن يحصل لنا يقينٌ به، فما قيمة هذا التواتر وما هو مبرّر الحديث عنه؟[1].

وقد ردّ عليه تلميذه السيد الخوئي بأنّ احتمال الكذب في كلّ خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي المتولّد في النفس؛ إذ لو نافاه لبطل حتى التواتر اللفظي والمعنوي، إذ فيهما لو وضعنا يدنا على أيّ خبر من الأخبار الواردة لاحتملنا فيه أيضاً الصدق والكذب، فهل يقال بانعدام التواتر مطلقاً؟! ومع ذلك جعل السيد الخوئي الوجدان أقوى شاهد وأوضح دليل على وجود هذا النوع من التواتر، فكلّ إنسان إذا اطّلع على كتاب «تفصيل وسائل الشيعة» جزم بصدور ولو رواية واحدة من رواياته، فكيف يمكن إنكار هذا التواتر الإجمالي؟![2].

والذي يمكن التعليق عليه هنا هو أنّ الميرزا النائيني كأنّه نظر إلى فائدة هذا التواتر، فما دمنا غير قادرين معه على الأخذ بأيّ من هذه الأخبار؛ لعدم حصول يقينٍ به، فإنّ وجوده سيغدو كعدمه، على خلاف الحال في التواتر اللفظي والمعنوي، فإنّ الفائدة منهما واضحة، وهي إثبات المضمون المشترك بينها، إذاً فالذي دفع الميرزا إلى ذلك عبثية هذا التواتر وعدم رجوعه إلى محصّل وإن لم تطابق عبارتُه هذا المعنى، ولهذا أشار إلى أنّ أيّ خبر نضع يدنا عليه لا يحصل لنا يقين به، فليس قصده اليقين بهذا الخبر أو ذاك فحسب، بل استطراق ذلك لحصول اليقين بمطلب ما حيث لا يتوفّر قاسم مشترك في البَين.

---

(١) النائيني، أجود التقريرات ٣: ١٩٧؛ وانظر: الآملي، مجمع الأفكار ٣: ١٨٤.

(٢) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٣؛ وانظر: الروحاني، زبدة الأصول ٣: ١٥٤ ـ ١٥٥.

وكلامه بهذا المقدار تامٌّ لا غبار عليه، وسوف يأتي ما يحتمل أن يكون منظوراً له أيضاً، لكن المتمسّكين بالتواتر الإجمالي لم يقصدوا إثبات مضمون أيّ خبر من هذه الأخبار، وإنّما ترتيب آثار العلم الإجمالي، كما لو كانت تمام هذه الأخبار إلزاميةً فتستدعي منجزيةُ العلم الإجمالي الاحتياطَ فيها، ما لم ينحلّ هذا العلم بالانحلال الحقيقي أو الحكمي، على ما فصّلوه في مباحث العلم الإجمالي من الأصول العملية في أصول الفقه.

وأما كلام السيد الخوئي فهو تامٌّ سليم إذا أخذنا بالحسبان تمام نصوص مثل الكافي أو تفصيل وسائل الشيعة أو صحيح البخاري، لكنّ إيراده على النائيني في غير محلّه، فإنّ وضع اليد على أيّ خبر من أخبار التواتر المعنوي وإن لم يوجب اليقين بصدوره إلا أنّ اليقين بصدوره ليس هاماً ولا مطلوباً، وإنما المطلوب اليقين بالقاسم المشترك بين الروايات، فهناك فرقٌ بين التواتر الإجمالي وغيره من حيث إنّ اليقين بصدور هذا الخبر أو ذاك في الإجمالي ضرورة لتحصيل اليقين بمضمون ما، على خلاف الحال في التواتر المعنوي فإنّ اليقين بالمضمون ليس موقوفاً على أن يحصل لنا يقين بهذا الخبر أو ذاك كما صار واضحاً، فلا يصحّ قياس كلام النائيني في الإجمالي على التواتر المعنوي، فلا يلزم من إبطال التواتر الإجمالي، إبطال التواتر مطلقاً.

أمّا السيد محمد باقر الصدر، فقد ذكر في دورته الأصولية الأولى أنّ التواتر الإجمالي مفيدٌ لليقين، غايته أنّه يعتمد فقط على المضعّف الكمّي مع مضعّف كيفي بسيط؛ لهذا نحتاج إلى عدد أكبر لحصول اليقين، ومن هنا قلّ حصول اليقين منه[1]، أما في دورته الأصوليّة الثانية ـ وما هو ظاهر ما قاله في الحلقة الثالثة ـ فقد أنكر إفادة التواتر الإجمالي لليقين، وذلك أنّه لا يوجد في هذا المورد سوى المضعّف الكمّي فحسب، فإذا أخذنا مائة خبر بطريقة عشوائية فإنّ احتمال كذب الكلّ ضعيفٌ جداً، إلا أنّه في المقابل لدينا

(١) مباحث الأصول ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

علم إجمالي آخر بوجود مائة خبر كاذب في مجموع كتاب تفصيل وسائل الشيعة أو مجموع مسند ابن حنبل، ومعه فأيّ مائة نختارها عشوائياً يحتمل أن تكون هي تلك المائة الكاذبة وإلا فهو خُلف، ومع وجود هذا الاحتمال كيف يحصل يقين بصدق أحد الأخبار المائة المختارة عشوائياً؛ لهذا لا يقين في التواتر الإجمالي.

لكنّ الصدر يقبل أنه يحصل اطمئنانٌ ما، وكأنّه يرضى بالتواتر الاطمئناني، إلا أنّ حجية مثل هذا الاطمئنان الناتج عن جمع احتمالاتٍ، لا دليل عليها؛ لعدم إحراز انعقاد السيرة العقلائية على مثل هذا النوع من الاطمئنان[1].

والصحيح ما ذهب إليه الصدر في دورته الأولى دون الثانية، فإنّ مثاله في المائة خبر وإن صحّ لكنّ هذا لا ينفي صحّة أصل الفكرة في مثل مجموع أحاديث كتاب تفصيل وسائل الشيعة أو جامع السيوطي، والمضعّف الكيفي موجود أيضاً، وهو اجتماع كلّ هذه المرويّات في عصر واحد أو عن أشخاص محدّدين هم النبي وأهل البيت، أو النبي والصحابة، وانعدام وجود حالة صدق مطلقاً في مدّة تتراوح بين قرنين أو ثلاثة، ومصادفة تحقّق الكذب في كلّ الأخبار في هذا العصر الطويل عن هؤلاء بحيث لم يصلنا أيّ خبر صادق، وإلا فحتى لو لم نتمكّن من تفسير الموقف وفقاً لحساب الاحتمال بلغة علمية رقمية إلا أنّ وجدان الإنسان لا يكاد يرتاب في صدق بعض الأخبار حتى لو لم نقدر على تفسير هذا الوجدان، وليس هو بالاطمئنان حتى نشكّ في انعقاد السيرة على حجيته، بل هو يقينٌ بالمعنى الاستقرائي.

والذي أوجد عند السيد الصدر ارتياباً إنّما هو تعارض علمين إجماليّين. وفرضُ علمين إجماليّين ليس حالةً دائمة حتى نفرض القضيّة قاعدةً عامّة، وما خلق عنده فكرة العلمين الإجماليين هو أنّه وضع يده بطريقة عشوائيّة على مائة حديث بعينها موجودة في

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٥ ـ ٣٣٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ق ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

الكتاب الحديثي الفلاني، مع أنّ بالإمكان القول بأنّ هناك مائة حديث غير كاذبة بأجمعها في الوسائل أو مسند ابن حنبل دون وضع اليد عليها، فإنّ هذا لا ينافي وجود مائة أخرى كاذبة جميعها؛ لعدم التقائهما في نقطة محدّدة ومعينة فرضناها ضمن فكرة وضع اليد بطريقة عشوائية على أفراد بعينها من الأحاديث.

نعم، مثل هذه العلوم الإجمالية عديمة الفائدة، لا أنّها لا تنتج يقيناً إجماليّاً، كما سوف يتبيّن عند الحديث عن الأدلّة العقلية التي شيدت لصالح حجيّة خبر الواحد أو حجية مطلق الظنّ، وقد أبطل أكثر المتأخّرين تأثير مثل هذه العلوم الإجماليّة على مستوى مساحة جميع الأخبار الموجودة بين أيدينا في التراث الإسلامي أو المذهبي.

هذا، وقد ذكر السيد السيستاني أنّ العلم الإجمالي في الروايات الكثيرة المتفرّقة حاصل، فوافق في ذلك السيد الخوئي، لكنّه لا يسمّى تواتراً؛ لفرض عدم انصبابه على مركزٍ واحد، فوافق بذلك النائيني[1].

إلا أنّ كلامه غير واضح؛ فإنّ معنى التواتر هو التتابع والتتالي، وهذه الأخبار كذلك ولو لم تتمركز على نقطةٍ واحدة، هذا مضافاً إلى أنّ بينها نقطة اشتراك، وهي دعواها الالتزاميّة أو المنتزَعة التزاماً حصول ما تقول، فالكلّ متفق على صدق نفسه فيما يخبر عنه من شيء، فهذا القاسم المشترك المدلول عليه بالالتزام، أو المنتزع التزاماً، يمكن فرض أنّه مركز تتالت عليه الأخبار، فلماذا لا يكون التواتر الإجمالي حقيقيّاً في هذه الحال؟

فالصحيح وجود تواتر إجمالي، وبتعبير أدقّ: وجود علم إجمالي بصدور بعض أخبار الكتب الحديثيّة ناتجاً هذا العلم عن ملاحظة المراكمة الكميّة التتابعيّة لهذه الأخبار المنقولة عن أشخاص معينين (النبي و..) طيلة فترة معيّنة، غايته إن لم نقل بانعدام مجال الاستفادة منه، فلا أقلّ من كونه قليلاً جداً.

---

(١) انظر: السيستاني، حجيّة خبر الواحد: ١٤٥.

تفسيرٌ آخر للتواتر المعنوي والإجمالي

ذكرالسيد البروجردي والمحقّق الداماد والسيد الصدر أنّ هناك بعض الاضطراب في مصطلح التواتر وأنواعه[١]، وقد يقال بأنّنا لم نجد كلاماً واضحاً ينبؤ عن هذا الاضطراب كما وجدنا في كلمات أمثال السيد الصدر في الحلقة الثانية[٢]، فالتعريفات الثلاثة لأنواع التواتر السابقة ذكرها الصدر في كتبه: «مباحث الأصول» و «بحوث في علم الأصول» و «دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة»، أما في الحلقة الثانية من دروس في علم الأصول، فقدّم تعريفاً آخر للتواتر المعنوي والإجمالي، فبعد أن عرّف التواتر اللفظي بأنّه ما كان المحور المشترك فيه هو لفظٌ محدّد، عرّف المعنوي بأنّه ما كان المحور المشترك فيه قضيّة معنويّة محدّدة، أما الإجمالي فما كان المحور المشترك فيه لازماً منتزعاً، ومع أنّ شجاعة علي لازم منتزع من جملة إخبارات حروبه وقد أدرجه هناك في المعنوي لا الإجمالي، إلا أنّه هنا يفترض إدراجه في الإجمالي، كما أنه لا إشارة إطلاقاً للعلم الإجمالي السابق، مما يفيد وجود اختلاف في التعريفات بين الحلقة الثانية والثالثة من كتاب «دروس في علم الأصول» للسيد باقر الصدر، الأمر الذي لم أجد أحداً من شرّاح الحلقات الثلاث الأصوليّة للصدر قدّم تفسيراً له أو توفيقاً أو جمعاً أو حتى إشارة إليه بشكل عابر في حدود تتبّعي المتواضع.

وقد صرّح السيد الصدر ـ وفقاً لما جاء في أحد تقريراته ـ أنّ التواتر الإجمالي في كلماتهم هو ما يشترك في مضمون تضمّني أو التزامي، عبّر عنه هو بأنّه مدلول تحليلي[٣].

---

(١) البروجردي، تقريرات في أصول الفقه: ٢٥٨؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٤٩؛ والصدر، مباحث الأصول ٢: ٤٨١. وقد بيّنا سابقاً بعض التذبذب والاختلاف في فهمهم لكلّ نوع من أنواع التواتر.

(٢) الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣) الصدر، بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العمليّة ١٠: ٤٥، بقلم: حسن عبدالساتر.

ويُحتمل في تفسير مراد السيد الصدر هنا ـ وهو مجرّد احتمال نذكره لرفع هذا التعارض المتصوّر بين الحلقة الثانية وغيرها ـ أنّ التواتر المعنوي هو التواتر الذي يكون فيه قاسمٌ مشترك معنوي أخبر به المخبرون جميعاً ولو كان مأخوذاً من الدلالة الالتزاميّة لكلامهم، فهم يخبرون عن هذا القاسم المشترك، أمّا في التواتر الإجمالي فهم لا يخبرون عنه، لكنّنا نحن من نقوم بانتزاعه، فيكون لازماً منتزعاً، كما هو تعبير الصدر، لا لازماً مدلولاً، فشجاعة عليّ مقصودة بالإخبار من وراء نقل قصص غزواته، فالمخبرون يخبرون عنها بإخبار كلّ واحدٍ منهم عن القصّة التي أراد الحديث عنها، أمّا التواتر الإجمالي فهو في حالة ما إذا لم يخبر المخبرون عن الشجاعة، ولم يكونوا أساساً ملتفتين إلى وجودها في مضمون قصصهم، وإنّما قمنا نحن بانتزاع مفهوم الشجاعة من إخباراتهم الجزئيّة عن الوقائع المتعدّدة، ولهذا سماه الصدر باللازم المنتزع.

ووفقاً لهذا الاحتمال في تفسير كلامه ربما يمكن دعوى التطابق بين الحلقة الثانية وغيرها؛ لأنّ صدق بعض المخبرين في مجموع إخبارات الكتب الأربعة مثلاً لازم منتزع؛ لأنّ زعم كل راوٍ أنّه صادق في إخباره بهذا الحديث أو ذاك، ووجود عدد كبير من الرواة منضمّين لبعضهم في هذا الزعم ولو في موضوعات مختلفة، ينتزع منه لازم وهو صدق بعضهم غير المعيّن، وبهذا يتطابق كلام الصدر في جميع المواضع، وإن كان كلّ مخبر يخبر عن صدقه فيما أخبر بمقتضى الظهور الحالي، إلا أنّ اللازم المنتزع ليس هو صدق هذا أو ذاك، بل صدق واحدٍ لا بعينه أو صدق عشرةٍ غير معيّنين.

أمّا المحقّق الإيرواني (١٣٤٥هـ)، فذكر في التمييز بين المعنوي والإجمالي ما يلي: «الفرق بين التواتر الإجمالي والمعنوي، هو اتفاق المجمعين في المعنوي على الحكم بعنوان واحد تحت مفهوم فارد، ولو كان ذلك مستفاداً من لازم كلامهم، واتفاقهم في الإجمالي على الحكم في مصداق واحد، ولو بعناوين متعدّدة ومفاهيم متشتتة، فالخبر الواحد

المشتمل لمجموع الخصوصيّات معتبر عند الكلّ، لكن واحدٌ يعتبره لخصوصيّته (لخصوصيّةٍ) وآخر لأخرى، وثالث لثالثة وهكذا، لكنّ الوجه في اعتباره خبر واحد خصوصيّة عند الآخر غيرها، وهكذا»[1].

وعلى أية حال، فهذه اصطلاحات محضة، وإلا فالمضمون صار واضحاً فلا حاجة لكثير تعليق، وإن كان الأقرب إلى الاصطلاح الأصولي في مباحث العلم الإجمالي هو ما ذكره السيد الصدر في الحلقة الثالثة لا الثانية، وهو ما درج عليه سائر الأصوليين أيضاً، وإذا لم يصحّ تخريج لكلام الصدر في الحلقة الثانية فلعلّ ما جاء فيها كان اشتباهاً أو من سهو القلم.

يُشار إلى أنّ العلامة الحلي يظهر من كلامه في تفسير التواتر المعنوي أنّ الشجاعة تستفاد بوصفها قاسماً مشتركاً من مجموع الإخبارات أو أنّ أحد الإخبارات يجب أن يكون صادقاً فتثبت الشجاعة[2]، وهذا نصّ قديم مثير له صلة بما نحن فيه، فلاحظ وراجع.

٣ـ٤. هل هناك تواتر عملي؟

يطرح الكثير من الباحثين شيئاً اسمه السنن العمليّة، ويرونها ثابتة بالتواتر العملي، ويعتبرون أنّ التواتر العملي أقوى من التواتر النقلي بأنواعه، وبعضهم يحصر التواتر الواقعي الذي يمكن تعقّله أو يمكن وقوعه عادةً بالتواتر العملي، ويمثلون لذلك بتلقّي الأجيال عدد ركعات الصلاة أو غير ذلك[3]. وهذه الفكرة ـ الوثوق بالسنن العمليّة المتواترة أكبر من السنن القوليّة ـ باتت شائعةً في أوساط الكثير من النقّاد المعاصرين.

---

(١) نهاية النهاية ٢: ٧٧.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٣: ٣٢٧.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الحكمة والوحي ٢: ٢٠ ـ ٢١، ٣٢ـ٣٣.

والسؤال هنا: هل هذا تواتر؟ وكيف يمكن فهم حقيقته وجوهره؟

الظاهر أنّ مرجع فكرة التواتر العملي التي يطرحها بعض المعاصرين اليوم إلى فكرة السيرة العمليّة المتشرّعية، بمعنى أنّ تلقّي الأجيال هذه الصلاة جيلاً بعد جيل، كأنّه إخبارٌ من الجيل السابق للجيل اللاحق بأنّ هذه هي الصلاة التي أمر بها النبيّ مثلاً، والجيل السابق عندما تلقّى هذه الصلاة من الجيل الذي قبله كأنّه أخبره بها الجيل الذي قبله، وهكذا إلى عصر النصّ، بحيث يُعلم يقيناً بأخذها من المعصوم. وهذا هو عينه بحث السيرة المتشرّعية في أصول الفقه الإمامي، وإليه ترجع روح فكرة عمل أهل المدينة في أصول الفقه المالكي، غاية الأمر أنّ السيرة اعتبرت بمثابة إخبار سلوكي عملي، ولمّا كانت شديدةً راسخة واسعة معلومة الامتداد الزمكاني كانت حاسمةً وقطعيّة.

ولا نريد أن نبحث هنا في حجيّة السيرة المتشرّعية، فإذا ثبتت في محلّه وتمّت وتحقّقت شروطها وأركانها أمكن تحصيل اليقين، سواء سمّيناها تواتراً عمليّاً أم لا.

لكن على أيّة حال، فالالتزام بفكرة التواتر العملي لا يستدعي في حدّ نفسه رفضَ فكرة التواتر غير العملي كما هو واضح.

٣.٥. هل يمكن التمييز بين تواتر القول وتواتر الحوادث؟

ما قلناه يجري أيضاً على صعيد التفصيل بين تواتر القول وتواتر الحدث، فإنّه يمكن تبرير ذلك من خلال أنّ نسبة الحفظ والدقّة في التقاط القول أقلّ منها في التقاط الحدث، ومعدّلات الخطأ تبقى أقلّ أيضاً، لكنّ هذا لو صحّ على إطلاقه، لا يعني إلغاء فكرة التواتر في النقل، بل يفرض مزيداً من التريّث في تحصيل اليقين منه، وإلا فلا يوجد عنصر واقعي منطقي فلسفي يمنع ذلك.

وأمّا القول بأنّ التواتر في النقل عرضة لتغيّر التعابير، فهذا غير منطقي على إطلاقه؛ لأنّ المشاهد للحدث عندما ينقل في فضاء زمنه فهو متسق في التعابير مع السامع،

والأمر عينه في نقل القول، إنّما تظهر المشكلة في التناقل الطولي للقول، وهذا يرتبط بمسألة النقل باللفظ والنقل بالمعنى من جهة، كما يرتبط بمديات الحفاظ على قدر مشترك بين الدلالات ولو مع مضي الزمان من جهة ثانية، فإذا كان النقل باللفظ أو عبر الكتابة والاستنساخ لم يعد هناك مشكلة في الحفاظ على التعابير بعينها أو المتسق معها في زمانها، وتبقى مشكلة فهمنا نحن لهذه التعابير، وهذا لا يتصل بالتواتر بل يتصل بفهم المنقول نفسه، حتى لو كان المتواتر في لحظته حدثاً وليس قولاً، فكأنّه بدا لي أنّه حصل خلط بين فكرة التواتر وفكرة الفهم القصدي اللغوي بمرور الزمان، وهاتان فكرتان مستقلّتان وليستا متماهيتين، نعم تؤثر الثانية في الأولى نوعاً ما.

٤ ـ التواتر المنقول، وقيمته العلميّة

ثمّة نقطة ميدانية، وهي أنّ نقل التواتر من جانب شخصٍ ـ فقيه أو غيره ـ يسمّى بالتواتر المنقول، وهو في قوّة خبر الواحد وليس تواتراً، ولما كانت حجيّة التواتر لحجيّة العلم واليقين، فإنّ خبر الواحد الحاكي عن التواتر لا يعطي يقيناً ليكون له اعتبار، ومجرّد الإخبار عن وقوع تواتر لا يقدّم لنا جديداً حتى تكون له آثاره الشرعيّة، ما لم يكن وقوع التواتر موضوعاً لحكم شرعي. نعم، لو نُقِلَ التواترُ بالتواترِ أفاد ذلك العلم، كما ألمح إليه السيد علي القزويني[1].

يضاف إلى ذلك أنّ التواتر ـ بمعنى الكثرة الإخبارية المفيدة للعلم والتي لا تنضبط بعدد معيّن ـ حالةٌ شخصيّة في كثير من الحالات، فإخبارات المخبرين فيه ليست حجّةً على الآخرين في موارد ليست بالقليلة، لاسيما بعد نقد ادّعاء التواتر في كثير من الموارد والحالات، وهذا ما يجعل مسألة نقل التواتر مرتبطة بدرجةٍ ليست قليلةً بتحوّل الخبر الناقل للتواتر من خبر حسّي تتبّعي إلى خبر مشوب بالحدسيّة والتحليل من قِبَل الناقل،

(١) انظر: ينابيع الأحكام ١: ٦٢.

الأمر الذي يمنع عن اندراجه حتى ضمن قانون حجيّة خبر الواحد الظني، لما سنتعرّض له بالتفصيل في بحوثنا اللاحقة ـ بعد هذا الكتاب ـ من أنّ دليل حجيّة خبر الواحد لا يشمل الإخبارات الحدسيّة، وأنّ ما يسمّى بأصالة الحسّ في الإخبار لا واقعيّة لها عقلائيّاً ولا شرعاً، إذا لم يبلغ احتمال الحدسيّة مبلغاً ضئيلاً بحيث يصير احتمال الحسيّة عالياً بالغاً حدّ الاطمئنان. نعم لو قال ناقل التواتر بأنّه يوجد خمسون حديثاً بخمسين طريقاً لهذا المضمون مثلاً، فهذا يمكن أن يندرج في الخبر الحسّي؛ لأنّه لا يقول: هناك تواتر، ويسكت، الأمر الذي يمكن الدخول معه في نسبية تحليليّة، لكنّه في نهاية المطاف خبر آحادي لا قيمة له ـ على مستوى مسألة اليقين ـ ما لم يصل إلى مرتبة العلم بدقّة الناقل، فنضمّ العلم بدقّة الناقل وأمانته في النقل إلى ناتج المنقول، ليحصل العلم بالنتيجة، وهذا وإن أنتج العلمَ، لكنّه ليس تواتراً مباشراً كما هو واضح.

وأمّا ما قد يقال من أنّ قيمة هذا الإخبار بالتواتر مبنيّة على حجية خبر الواحد، فالمخبر عن التواتر لو كان ثقةً أمكننا إثبات التواتر تعبّداً، ومن ثم العمل بالخبر المتواتر نفسه، ونتيجة ذلك أنّ نقل التواتر يفيد الظنّ بالصدور على أبعد تقدير لا العلم، كما نبّه عليه جماعة[1].

هذا الكلام لا ينفع؛ فإنّه لم يقع التواتر موضوعاً لحكم شرعي حتى إذا أثبت لي الخبر الآحادي وقوع التواتر أمكنني ترتيب الأثر، وما يحمل قيمةً إنّما هو اليقين الناتج عن وصول التواتر للفقيه، فكأنّ الناقل للتواتر أخبرني بوجود عدد من الروايات أورثت له علماً، وعلمه ليس حجةً عليّ. وأمّا أصل صدور الحديث المدّعى تواتره فلما لم يثبت التواتر بما يحمله من خاصيّة العلم، فغاية ما يُثبت النقلُ عادةً الظنَّ بصدور أصل الحديث، وليس الخبرَ المعتبرَ، فلا يكون هذا الظنّ حجّةً إلا على الانسداد بعد فرض عدم وضوح السند لدينا، إلا إذا كان يُعلم من حال الناقل للتواتر أنّه لا يدّعيه إلا في

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: استقصاء الاعتبار ١: ١٨٧؛ ومصابيح الأحكام ٢: ١٢٣.

حالات وفرة الطرق كثيراً عنده، وأنّه متشدّد في ادّعائه، فهنا قد يحصل وثوق بالصدور، كما أشرنا قبل قليل.

٥ ـ التواتر في التراث الإسلامي بين الوهم والواقعيّة، مقاربات جديدة

نقصد بهذا البحث أن نضيء على إشكاليّة قديمة وحديثة معاً تتصل بوهميّة فكرة التواتر التي قدّمها التراث الإسلامي في مجال علم الكلام والمنطق والأصول والحديث والدراية، فالصورة النظريّة التي تمّ تقديمها تبدو رائعة وممنهجة، لاسيما في أشكالها المتطوّرة مؤخّراً، لكنّ السؤال يكمن في الفرص الإمكانيّة لوجود التواتر أساساً، بعد صرف النظر عن التواتر الإجمالي، فهل تقدّم لنا نظرية التواتر عند المسلمين فرصاً إمكانيّة للعثور على حديث متواتر أو لا؟

تعود واحدة من أقدم إشكاليّات التواتر في بُنيته المعرفيّة إلى إبراهيم بن سيّار النظّام المعتزلي (٢٢١هـ) فيما يُنسب له، وقد نسب العلامة الحلّي إنكار إفادة التواتر للعلم، وغايته أنّه يفيد الظنّ، إلى البراهمة والسمنيّة، كما قال بأنّه يوجد من يقبل بعلميّة التواتر لو كان المخبَر به شيئاً معاصراً لزمان سامع التواتر لا ما إذا كان في العصور السابقة[١]. وقد اتهم المعتزلة بإنكار السنّة مطلقاً بعد إبطالهم لقيمة التواتر[٢]، سواء من طرف النظّام تارةً أو من طرف أبي الهذيل العلاف (٢٣٥هـ) أخرى، وذلك حين ذهب فيما نقل عنه إلى أنّ التواتر لا يكون إلا بخبر عشرين شخصاً أحدهم من أهل الجنّة، وأنّه يجوز كذب الجماعة الكثيرة إذا لم يكن بينهم معصوم من أولياء الله[٣].

وذكرت ملاحظات نقديّة على علميّة التواتر جميعُها واضح الضعف، ولكنّ أبرزها

---

(١) انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٠٠.

(٢) انظر: أبو لبابة حسين، موقف المعتزلة من السنّة النبويّة ومواطن انحرافهم عنها: ٩٠ ـ ٩٣.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٥٣.

ما نُسب للنظام من إشكاليّة ترتبط بالبنية النظريّة للتواتر، وليس فقط بالفرص العملية الإمكانيّة، فقد قيل: إنّ التواتر ليس سوى انضمام مجموعة من الإخبارات إلى بعضها، وكلّ خبر منها يحتمل فيه الصدق والكذب، وإذا جاز كذب الواحد جاز كذب غيره ممّن هو مثله، فجاز كذب المجموع؛ لأنّ المجموع ليس سوى هذه الأخبار الآحاديّة التي يجوز في كل واحد منها الكذب، ومع فرض إمكان الكذب في المجموع لا يمكن الحديث عن تحصيل العلم من التواتر(١).

والجواب عن هذه الإشكالية بات واضحاً، حيث إنّ ما تقدّم في المبحث الأوّل من بحوث التواتر هنا هو شرحٌ وتحليل لكيفيّة حصول العلم من التواتر حتى لو أمكن الكذب في هذا الخبر أو ذاك، فلا نطيل ولا نعيد، وهو ما عبّروا عنه بجملة: إنّ جواز الكذب على كلّ واحد على حدة، لا يستلزم جواز الكذب على المجموع بما هو مجموع(٢).

إنّما الذي يهمّنا هنا هو الفرص الإمكانيّة لتطبيق نظرية التواتر الجميلة على الواقع الحديثي في التاريخ الإسلامي، فقد أورد على التواتر في بعده التطبيقي الميداني بأنّه «بالرغم من كونه يقوم نظريّاً على حساب الاحتمالات، إلاّ أن هذا لا يعطي التواتر أيّ قيمة إحصائية، طالما كان حساب احتمالات الخطأ والصواب فيها يتمّ ذهنياً، ودون البرهنة عليه وإيضاحه رياضياً؛ فذلك مخالف لكلّ الاستعمالات الإحصائية في العلوم الحديثة، حيث لا يكفي في عصرنا الحاضر أن نقول: إن نسبة فاعلية دواء معين عالية، دون تعيينها وتبيانها رَقْماً. لذلك راعَني استشهاد الشهيد الصدر في ذات الكتاب بثبوت

---

(١) انظر: ابن حزم، الفِصَل في الملل والأهواء والنحل ٥: ٧٥؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ٩٣؛ والعلامة الحلّي، الألفين ١: ١١٤؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٠٠ ـ ٣٠١؛ والفخر الرازي، شرح عيون الحكمة ١: ٢٠٩.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الحلّي، نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٠٣.

فاعلية الأسبرين بناءً على الإحصاء وحساب الاحتمالات؛ من أجل إثبات انطباق حساب الاحتمالات على التواتر، مع الفارق الكبير، والذي لا يجهله بكلّ تأكيد؛ حيث إن الأسبرين قد تمّ إثبات فاعليّته بالتجربة، وتم حساب النسبة الدقيقة لاحتمال قدرته على التأثير، بحيث يستطيع كلّ إنسان اختيار العلاج به من عدمه، بناءً على قبوله لنسبة الفاعلية هذه، بينما لم يذكر أيٌّ من رجال الأصول قيام أحد منهم بإجراء التجارب لإثبات مصداقيّة كلّ مستوى من مستويات التواتر، كما لم يذكر الشهيد الصدر، ولا غيره، على حدّ علمي، وسيلة لتعيين نسبة محدَّدة لاحتمال الكذب أو الخطأ لدى كلّ عدد من المخبرين عند قياس تواتر نصّ شرعي معين. ومع ذلك فقد حكموا بقطعية نتيجة التواتر؛ بحجّة تضاؤل نسبة الكذب (غير المعلومة أصلاً)، وبذلك فقد حصَّنوا الرأي الشخصي للمجتهد، وجعلوه حاكماً على آراء المكلَّفين. وأيضاً فإن تعميم الصدق عند التوثيق، بناءً على جهل السامع بدواعي الكذب لدى الناقل، أو بما يخدش صحّة نقله، في مقابل تقييد الكذب بنسبة أو كسر محدَّد، هو أمرٌ غريب، ويحتاج إلى برهان، وإلاّ فكيف ينبني العلم على الجهل؟! فالشهيد الصدر رمَزَ لليقين بالواحد، وجعل احتمال الكذب نسبة أو كسراً منه. ويبدو لي أنّه بذلك غفل أو تغافل عن أن توقُّع الكذب أو رؤية دوافعه هو أمرٌ شخصي وغير موضوعي. فكلّ إنسان يُغفِل بشكلٍ إرادي أو لا إرادي احتمال الكذب من رجال طائفته أو معارفه أو مَنْ هم على عقيدته، ولا ينتبه إلاّ لاحتمال الكذب من الآخرين، وهو ما يُسمّى بالتحيُّز التأكيدي. فعلى أيّ أساس يكون تعيين هذا الكسر؟! وخصوصاً أنّ أحوال الرجال ليست يقينيّةً؛ فمنها الظاهر؛ ومنها الخفيّ، ولا يمكن التحقّق من ظروف حياتهم ومعيشتهم، والدوافع النفسية لهم، وحيثيات شهاداتهم، والمنافع التي قد تعود عليهم، وغيرها من الأمور التي قد تدفعهم إلى الكذب أو السهو أو الخطأ. لذلك كان من المستغرَب أن يقرن الشهيد الصدر التواتر بالإخبارات الحسية في قوله بعدم وجود نكتة مشتركة للخطأ في التواتر والإخبارات الحسّية عادةً، بخلاف ذلك في الإجماع والفتاوى الحدسية. ووجود نكتة

مشتركة للخطأ له أثرٌ كبير في إبطال حسابات الاحتمال. فمثلاً: إذا أخبر عشرة عن وجود الهلال، وكانوا في نقطة فيها نصب يشبه بالهلال، فلا يحصل العلم من إخباراتهم، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن ذلك النصب موجوداً. فهنا يقرّ بأن العلم لا يتحصَّل من إخبارات الجماعة من الأشخاص؛ بسبب وجود هذا النصب، الذي يحتمل بسببه اشتباههم، ولكنه لا يحتمل أن يوجد مثل هذا النصب، وعدم علمنا به؛ لبعدهم الزمني أو المكاني، مع أنهم عشرة أشخاص، وبالتالي فقد كان من الممكن أن ينطبق على خبرهم مسمى المتواتر. فهل في حال الجهل بوجود النكتة المشتركة للخطأ يصبح خبرهم حسّياً يورث العلم أو القطع؟! إن الأنسب هنا ـ في رأيي ـ أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّ أخبار الرجال لا تجلب العلم إلاّ بالمقدار الذي يمكن معه «التحقّق» من صحتها بوسيلة حسّية أو عقلية، غير الخبر نفسه؛ وذلك لوجود الاحتمال المستمرّ بوجود دوافع مجهولة للكذب أو الخطأ أو الاشتباه؛ لمجرد كونهم بشراً غير معصومين. فهي تفيد الظنّ بدرجات تتناسب مع عدد المخبرين، ووثاقتهم، وظروف شهادتهم، ووجود قرائن على صدقهم أو كذبهم..»[1].

ونتيجة هذا الكلام ـ الموجود في أذهان الكثير من النقّاد المعاصرين، وقد سبق لنا تسجيل جملة من مضمونه في بعض بحوثنا في السنوات الماضية[2] ـ أنّ التواتر لا يفيد سوى الظنّ، وغايته أن نتحدّث عن الاطمئنان لا عن العلم؛ لأنّ فرص التحقّق من الأمور بالغة الصعوبة، وهذه الإشكاليّة ترجع روحها إلى ارتدادات الحداثة؛ إذ من نتائج الحداثة فقدان الثقة بالتاريخ المنقول، ولهذا يذهب رجال الاتجاه الديني المعنوي الحديث كالدكتور مصطفى ملكيان وأمثاله إلى القول بأنّ الدين التاريخي لا يمكن أن

(١) علي بن محمّد الحمد، منهجيّة العلوم الشرعيّة في مقابل المنهجية العلميّة الحديثة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٨ ـ ٢٩: ٤١ ـ ٤٣؛ ولمزيد اطلاع، انظر: عالم سبيط النيلي، البحث الأصولي بين الحكم العقلي للإنسان وحكم القرآن، كتاب نقدي لطرائق البحث الأصولي: ٣١٩ ـ ٣٤١.

(٢) انظر: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣١١ ـ ٣١٥.

ينسجم مع الحداثة والعقل؛ بينما الدين المعنوي يمكنه أن يحقّق ذلك.

ولما هو قريب من هذا السبب، نجد اتجاهات ليست بسيطة اليوم لم تعد تميل إلى إمكان التثبّت من المنقولات التاريخية عبر منهج النقل نفسه، وإنّما يلزمها الاختبار الحسّي، وهو المعروف بعلم التاريخ الحسّي، القائم على علم الآثار، فإذا حصلنا على آثار ونقوش يمكن الحديث عن بداية تكوّن علم تاريخ، أمّا مجرّد نقل الأفواه والنصوص فلا يفيد علماً، ولهذا تراهم يُشكلون على الكثير من القصص القرآني بأنّه لم تُثبته معطيات علم الآثار، بصرف النظر عن إشكالهم أحياناً بأنّها قد أثبتت عدمه.

مشكلة التعامل مع التاريخ هو هذا البحر اللجّي من الفروض والاحتمالات والمصالح المخفية عنّا، وإنّما يحصل لنا اليقين الجازم نتيجة عناصر عفويّة غير قابلة للبرهنة، فهو يقين نفسي غير قادر على إعادة إنتاجه وصياغته رقمياً، ومن ثمّ لا يمكن طرحه علميّاً؛ ليُثبِت موضوعيّته.

هذه الإشكاليّة عندما نضمّها إلى إشكاليّة اختلاق الأسانيد نتيجة التدرّج الزمني، والتي أشرنا إليها سابقاً، يصبح من العسير للغاية الحصول على تواتر يُنتج يقيناً. يضاف إلى ذلك مشكلة أخرى ـ نقضيّة ـ وهي أنّ أبناء المذاهب الإسلاميّة ينكرون أحاديث بعضهم بعضاً، فالروايات في فضل الصحابة ومن يعارضهم الإماميّةُ من الصحابة هي بالمئات وربما أكثر، ومع ذلك لا يرى الشيعي مانعاً أن تكون مئات النصوص، قد تمّ اختلاقها تدريجيّاً لمصلحة السلطة، وكذلك الحال في السنّي الذي لا يمانع من كذب واختلاق جميع روايات الكتب الأربعة وغيرها، وهكذا الحال في عدم الممانعة من ردّ مئات الروايات المثبتة لتحريف القرآن بشكل من الأشكال، فإذا أمكن ردّ هذا الكمّ الكبير واحتُمل الوضع أو الاشتباه في البين، فكيف يحصل تواتر بعدد أقلّ من الأسانيد هنا وهناك في موضوعات أخرى؟!

وعليه فحاصل الإشكاليات ما يلي:

أ ـ عدم رقمنة التواتر، وعدم اختباره على خلاف الحال في القضايا التجريبيّة.

ب ـ إنّ تعميم الصدق بناء على جهلنا بدوافع الراوي أمرٌ غير برهاني، فهو من تحصيل العلم بالجهل.

ج ـ إنّ رؤية دوافع الكذب أمرٌ غير ممكن؛ لكثرتها الوفيرة ـ كعلمنا بالرواة وأحوالهم إذ هو محدود جداً ـ ولو كان ممكناً فإنّه يخضع للتحيّز التأكيدي بحيث يغفل كلّ شخص دوافع الكذب من أبناء طائفته و..

د ـ إنّ احتمال وجود خطأ مشترك في الناقلين ـ كمسألة نصب الهلال ـ وارد دوماً.

هـ ـ مشكلة اختلاق الأسانيد تدريجيّاً بمرور الزمان، بما يوحي بظاهرة التواتر.

و ـ اقتناع أبناء المذاهب بالوضع في المذاهب الأخرى، رغم تحقّق التواتر بأعداد كميّة كبيرة.

ولحلّ هذه المعضلة والحصول على يقين يمكن الحديث ضمن نقاط مختصرة، لكن نقدّم ببعض الأفكار ثم نشرع بالنقاط:

١ ـ لا يشكّ أحد في وجود محمّد في التاريخ، وفي وجود أمور كثيرة، فالوجدان العفوي القائم على تركيب منطقي يسمح ببعض اليقينيات التاريخيّة.

٢ ـ هذا اليقين التاريخي لا أحتاج للحصول عليه إلى نظريّة التواتر لوحدها، بل يمكنني ضمّ مجموعة معطيات متعاضدة لتحصيل اليقين حتى لو أنّ التواتر لوحده لم يسعفني في ذلك.

٣ ـ ليس نظرنا إلى إثبات ما ادُّعي أنّه متواتر، بل إلى إثبات أنّ المتواتر له وجود ولو كان غير ما ادّعي تواتره بين المسلمين من نصوص ووقائع.

٤ ـ نحن نسلّم بمبدأ أنّ الصورة النظريّة قد لا تتطابق دائماً مع الظروف الميدانيّة، وهذا الأمر تحدّثنا عنه في ملاحظاتنا النقديّة على نظريّة السيرة المتشرّعية ونظريّة الإجماع، اللتين قلنا فيهما بأنّهما أخذتا أكبر من حجمهما الطبيعي في مجال التطبيق، فلا نطيل.

٥ ـ يفترض بالبحوث المعرفيّة، والتي سيأخذ علم أصول الفقه نتائجها ويستفيد

منها، أن تقوم بجدّ باختبارات ميدانيّة لموضوعة التواتر؛ للتأكّد من فرص اليقين في حالات الإخبار المتعدّدة، وحصول هذه التجارب وفقاً لعمليّات إحصائيّة سيكون نافعاً للغاية في تطوير رؤيتنا لهذا الموضوع، فنحن نوافق على إدخال العقل الإحصائي في هذا المجال.

وعليه يمكننا التعليق بعدّة نقاط:

النقطة الأولى: إنّ المطالبة بـ (رقمنة) التواتر جيّدة، لكنّها وقعت في مشكلة، وهي أنّ التواتر عموماً لا يمكن ترقيمه علميّاً بصورة كليّة؛ لأنّه موضوع متحرّك جداً كما يقرّ الناقدون هنا، ومن ثمّ فبدل المطالبة برقمنة التواتر بوصفه نظريّة عامّة، يجب المطالبة برقمنة مفردات التواتر عند ادّعائه هنا أو هناك، وفرقٌ بين الحالتين. ومعنى ذلك أنّه عندما يُدّعى التواتر في قضيّة معينة أو نصّ معيّن في الحديث، فيجب أن نقوم بعمليات تحليلية لكافّة الفروض الممكنة لحصول الكذب، ثم دراسة كلّ فرض من هذه الفروض والإمكانات الاحتمالية المتوفّرة له وفقاً لمعطياتنا العلميّة، ووفقاً أيضاً لنسبة جهلنا بالوقائع التاريخيّة المحيطة، وبعد ذلك نقوم بقياس القيم الاحتماليّة، فمثلاً لو ورد نصّ يثبت مدحاً لزعيم سياسي حكمت دولته خمسة قرون، ورجعت النصوص المادحة لهذا الزعيم بأجمعها إلى عصر حكومته، ففي هذه الحال، مهما كثر عدد المخبرين فإنّ احتمال كونهم طامعين برضا السلطة أو خائفين منها طيلة فترة ممتدّة، يمكن فيها اختلاق الأسانيد.. هذا الاحتمال سيبقى قائماً بقوّة ليهدم اليقين، بينما لو حكم هذا الحاكم لمدّة وجيزة ثم جاءت النصوص المتكثّرة في مدحه عقب سقوط دولته، مع كون الدولة اللاحقة معارضة له، وفي الوقت عينه لا يوجد معارضين لهذه الدولة الجديدة، ففي هذه الحال تغدو الأمور مختلفة.

النقطة الثانية: إنّ الحديث عن عدم حصول يقين إلا من خلال الاختبار كما هي الحال في القضيّة التجريبيّة، قائمٌ على مصادرة معرفيّة مسبقة، كرّستها العلوم التجريبيّة، وآمنت بها المدرسة الوضعيّة، وسؤالنا هنا ـ والبحث ليس فلسفيّاً حتى نطيل فيه ـ: هل

يجب أن تكون المعرفة مختبرة أو أنّ الواجب هو أن تكون مستدلَّة؟ هل يجب اختبار العلم تجربياً أو يجب إقامة هذا العلم على معطيات موضوعيّة مبرهنة سابقاً تبرّر حصوله حتى لو لم يمكن في بعض الأحيان اختباره حسيّاً؟ وما الدليل على بطلان أيّ علم لم نتمكّن من اختباره؟ نحن لا نوافق على أصل هذه المصادرة التي لم تثبت بنفسها بالاختبار.

النقطة الثالثة: إنّ التواتر النقلي يمكن تصوير الاختبار فيه، لا بمعنى التحقّق الحسّي من وقوع الحدث أو الكلام المخبَر عنه، بل بمعنى آخر، فكافّة العلوم تتوصّل إلى نتائج من خلال الاختبار الحسّي لآثار شيء ما يضطرّنا التحليل إلى تفسير هذه الآثار من خلال هذا الشيء، كما هي الحال في اكتشافهم لبعض الكواكب من خلال ملاحظة آثار معينة على حركة الكواكب الأخرى.

وهنا نحن نقول: إنّ وجود هذا الكمّ الكبير من النصوص المنقولة في عشرات الكتب هو بنفسه الظاهرة الحسيّة التي إنّما نبحث عن تفسير لوجودها؛ فما يدّعيه القائل بعلميّة التواتر هنا ليس إلا أنّ هذه النصوص المتكاثرة لا يمكن تفسير وجودها إلا من خلال افتراض صدق الواقعة المخبَر عنها، وأنّ افتراض كذبها لا يسمح باجتماع مختلف هذه الإخبارات الموجودة في الكتب التي بين أيدينا، فنحن في عمليّة التواتر نملك خيطاً حسيّاً نحتكم إليه، وهو عبارة عن نفس الإخبارات الكثيرة الواصلة إلينا حسّاً من أبناء القرون اللاحقة، فكلّ فرضيّة يمكنها تفسير وجود هذا الكمّ الهائل من هذه النصوص المخبرة فهي التي تكون صحيحةً؛ لأنّها تفسّر هذه الظاهرة الملموسة بالفعل، فليس صحيحاً أنّ التواتر النقلي لا توجد فيه إمكانيّة الاختبار التجريبي والحسّي، إنّما الفرق هو أنّ اختبار حبّة الأسبرين جاء من خلال عمليّة لاحقة مباشرة، بينما الاختبار هنا ليس سوى نفس الظاهرة الحاليّة المفروغ عن وجودها، وهي نفس وجود هذه النصوص الكثيرة.

ولنا أن نسأل الناقد هنا: كيف ثبت عنده وجود الله وفقاً لمنطقه العلمي نفسه؟ ألم

يثبت من خلال ملاحظة الكون بوصفه أثراً، ثم النظر في مبرّرات وجوده، لطرح جملة فرضيّات، حتى حظيت فرضيّة وجود الله بالحدّ الأعلى من الترجيح؟..

النقطة الرابعة: نحن نسلّم بأنّ دوافع الكذب كثيرة، وأنّ بعضها خافٍ عنّا، ونسلّم بأنّ العديد ممّن يدّعي التواتر يغضّون الطرف عن فرضيات عدّة محتملة لحصول الكذب، لكن هل يجب لتحصيل العلم من التواتر أن نكتشف تمام فرضيات دوافع الكذب في الراوي وإلا فلا علم؟

إنّ من يدّعي التواتر إنّما يأخذ افتراض وجود مصلحة دعت للكذب لا يعرفها، ثم يقوم بإجراء حساب الاحتمال ولو مع فرض هذه المصلحة المخفيّة عنّا، فمثلاً لو جاء زرارة أو الزهري ولم نعرف دوافعه في الكذب في قضيّة معيّنة، والدوافع المفترضة لنا بعيدة فيه، لكنّنا لا نعلم تمام الدوافع الممكن وجودها في نفسه، ففي هذه الحال يجب أخذ جهلنا بالدوافع بعين الاعتبار، فلو جاءني خبره، واحتملت ذلك وجب عليّ تخفيض احتمال صدقه، وجهلي بالدوافع كما لا يسمح لي بالتأكّد من صدقه لا يسمح لي أيضاً بالتأكّد من كذبه، ومن ثم فمن حقّي أن آخذ أقلّ الاحتمالات التي تحفظ فرضيّة صدقه؛ لأنّني في واقع الحال لست متأكّداً من كذبه أيضاً، ولنفرض أنّ احتمال صدقه هو الواحد في المائة، فإذا تراكم عشرون سنداً مثلاً كلّ واحد منها قوّته الاحتمالية عبارة عن الواحد في المائة، وجب علينا ضرب احتمالات الكذب في بعضها، وهي تسعة وتسعون في المائة، ونتيجة هذا الضرب هو انخفاض احتمال الكذب جداً، بحيث يقلّ عن العشرة في المائة، فلو زادت الطرق نقص احتمال الكذب للغاية، فإشكال المستشكل هنا كأنّه يوحي لنا بانعدام احتمال الصدق في الراوي، مع أنّ هذا الأمر لا مبرّر له، فنأخذ أقلّ احتمال الصدق وأعلى احتمال الكذب، ثم نجري حساب الاحتمالات، حتى لو كانت بعض دوافع الرواة للكذب غير واضحة لنا. وعليه فعلمنا لا يقوم على الجهل كما عبّر الناقد.

علماً أنّ الاحتمالات الأخرى للكذب يجب أن تكون معقولة، وإلا ففرض احتمالات

تساوي الواحد في المليون لا قيمة له؛ لأنّ القضايا التجريبيّة تقع فيها مثل هذه الاحتمالات أيضاً.

النقطة الخامسة: نحن نقرّ بأنّ هناك تحيّزات يقع فيها الباحثون، ونحن نسمّيها بالانحيازات الانتمائيّة، التي هي أعمّ من المذهبيّة وغيرها، ونقرّ بخطأ كثير من الباحثين في تعاملهم المنحاز مع الناقلين من موقعٍ انتمائي، لكنّ هذه إشكاليّة مورديّة لا تنسف أساس التواتر بقدر ما تكشف خطأ ادّعاء التواتر أو نفيه هنا أو هناك، ومن ثمّ فالبحث علميّاً في التواتر يجب أن يتعالى عن الانحياز الانتمائي السلبي، ومع ذلك نحن ندّعي إمكان تحصيل العلم بعد هذا التعالي.

النقطة السادسة: إنّ احتمال وجود خطأ في الناقلين يشبه فرضيّة نصب الهلال، هو احتمال قائم، وهو إذا أثّر في شيء فهو يفرض أخذه في القيمة الاحتماليّة لكلّ خبر، ولا يعني ذلك بطلان التواتر؛ لأنّ الاحتمال الضئيل محفوظٌ في التواتر، ولو كنّا ندّعي التواتر بمعنى اليقين البرهاني لكان من حقّ الناقد أن يقول ما قال، أمّا ونحن ندّعي التواتر وفقاً لنظرية الاحتمال فهذا يعني أنّنا نأخذ فرضيّة إمكان وقوعهم جميعاً في الخطأ نتيجة عنصر مشترك وقعوا فيه جميعاً، ومن ثم فهذا الاحتمال يأخذ موقعه في قياس درجة القوّة الاحتمالية لكلّ خبر على حدة، لنبحث هل هذا الاحتمال يبقى قويّاً في جميع موارد التواتر المدّعاة أو لا؟

النقطة السابعة: إنّ إنكار أهل المذاهب لبعض ما هو عند غيرهم ممّا فيه تواتر، أمر مقبول تارةً وغير مقبول أخرى:

أمّا حالة قبوله، فهي فيما إذا تمّ اكتشاف عنصر يبرّر الكذب بقوّة في مجموع الإخبارات ويقوّيه بحيث يصعب بحساب الاحتمال إفناؤه عمليّاً، وهذا يعني أنّ إبطال مفعول (تواترٍ ما) في إنتاج اليقين يجب أن يتمّ من خلال تفسيرٍ علمي، وليس من خلال أداء نفسي أو ردّ فعل عاطفي.

وأمّا حالة عدم قبوله، فهي فيما إذا كان المنطلق مجرّد التحيز الانتمائي السلبي، كما

يحصل كثيراً في الثقافة المذهبيّة والطائفية والدينيّة (ما بين المذاهب والأديان)، **ففي هذه الحال** لا يصحّ تجاهل التواتر لمجرّد أنّه وقع عند الآخرين المختلف معهم.

وبهذا يظهر أنّ هذه الإشكاليّات على التواتر لا تلغيه بل تقلّص من دائرته، وتحدّ من فوضى ادّعائه، وتطالب بمنهجته في مرحلة التطبيق، بحيث كلّ من يدّعي التواتر لا يصحّ منه إطلاق مجرّد الدعوى نتيجة عمليّة مراكمة بسيطة مستعجلة ومبتسرة لمجموعة نصوص، بل المطلوب هو تفكيك المستويات الاحتمالية لهذه العناصر المتراكمة للوصول بها إلى مكان محدّد.

٦ـ التواتر والتوجيه القرآني بسلب قيمة الكثرة

يطرح بعض الباحثين المعاصرين ـ ومنهم عالم سبيط النيلي ـ فكرةً لمواجهة قيمة التواتر مواجهةً دينيّة، من خلال القول بأنّ التواتر يستبطن مفهوم قيمة الكثرة، مع أنّ القرآن الكريم يرفض الكثرة ويرى الحقّ في القلّة، وآياته صادحة في هذا السياق، قال تعالى: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ**﴾ (المؤمنون: ٧٠)، وقال سبحانه: ﴿**لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ**﴾ (الزخرف: ٧٨)، وغير ذلك من الآيات التي تتحدّث عن أنّ أكثر الناس لا يشكرون أو لا يعلمون أو لا يعقلون أو نحو ذلك، فكيف نجعل الحقّ في الكثرة التي هي قوام التواتر مع أنّ الكثرة منبوذة قرآنياً؟![1].

إلا أنّ هذه المقاربة للموضوع تبدو لي غير صحيحة، وذلك:

أوّلاً: إنّ الآيات لا تريد أن تقول بأنّ كلّ حقّ فإنّ الأكثرية ضدّه، وكلّ ما تكون الأكثريّة معه فهو باطل، كيف وأصل الإيمان بوجود الله ظلّ مؤيَّداً برأي أكثرية البشر

---

(١) انظر: عالم سبيط النيلي، البحث الأصولي بين الحكم العقلي للإنسان وحكم القرآن، كتاب نقدي لطرائق البحث الأصولي: ٣٢٤ـ ٣٣٠.

عبر التاريخ، ومنكرو أصل وجود الله هم الأقليّة القليلة دوماً، وكثير من الأمور الحقّة يرضى بها الناس ولا يكرهونها أبداً من أساسيّات العقل العملي والضمير وغير ذلك.

بل مراد الآيات أنّنا لو حسبنا الظروف في مجمل ما هو حقّ، فسوف نجد أنّ الناس بطبيعتها تميل لمصالحها، ويثقل الحقُّ عليها، لا أنّ كلّ حقّ إذاً فأغلبية الناس ضدّه أو أنّ كل ما يكون الناس معه فهو باطل. هذا إذا جعلنا الألف واللام في (أكثرهم للحق) للجنس، أي مطلق الحقّ، لا للعهد، أيّ الحق الذي هو القرآن، أمّا لو أخذنا الحقّ هنا للعهد بمعنى القرآن فستختلف النتائج، ولن يكون معنى لما يثار هنا.

وبعبارة ثانية: الآيات تفيد أنّه ليس كلّ ما تراه الأكثرية وتميل إليه هو حقٌّ، لا أنّها تريد أن تقول: كلّ ما تراه الأكثريّة وتميل إليه فهو باطل، فليلاحظ جيداً.

ثانياً: إنّ أكثر الآيات ينظر إلى جانب سلوكيّ في الناس مثل عدم الشكر والتصرّفات الجاهلة ونحو ذلك، وهذا لا علاقة له بمبحث مثل التواتر، مما ليس فيه إلا النقل وحيثية الصدق.

ثالثاً: إنّ غاية ما تفيده الآيات الكريمة ـ بعد غضّ النظر عن ما تقدّم ـ هو عدم الحقّ في رأي الأكثريّة، لكنّ ذلك لا يعني عدم الأخذ بقول الأكثريّة النسبيّة، أو عدم تباني الناس على تصريف أمورهم بالأكثر النسبي، فلو كانت الآيات مسوقة على نهج القانون البشري في الخلق، فهذا يعني أنّ أكثر الخلق ضالّ، لكن لا يعني أنّ أكثر المسلمين هم ضلّالٌ أيضاً، أو أنّ كلّ كثرة نسبية أخذناها فلابد من ضلال ما التقت عليه، وفي التواتر الأمر كذلك فنحن نأخذ كثرةً معينة التقت في نقطة محدّدة فلو كان الأمر مرفوضاً بالمطلق لأشكل جداً، فكما أنّ قول أكثر الفقهاء حجّة لحجيّة الشهرة عند بعض الأصوليين، دون أن يجدوا في هذه الأكثرية دليلاً على بطلان قول مشهور الفقهاء، كذلك الحال فيما نحن فيه، فلو كانت الآية دليلاً على مخالفة أكثر الخلق للحقّ، فهي ليست دليلاً على أنّ ما يذهب إليه أكثر أهل الخبرة باطل، ولا أنّ ما يذهب إليه أكثر الفقهاء باطل، ولا أنّ ما يذهب إليه أكثر الناخبين المسلمين باطل، ولا أنّ ما يذهب إليه

اكثر القصديّين باطل، ولا أنّ ما يذهب إليه مجموعة كبيرة نقلت قصّةً ما عن شخص فهو باطل، بل مفادها بطلان ما يحبّه أكثر الخلق (كلّ الخلق).

أمّا لو أخذنا الأكثر النسبي فستكون النتائج كارثيّة، لو كان القانون عامّاً، فإذا قلّد أكثر الشيعة مرجعاً فسيكون ذلك دليل عدم حقيّة مرجعيّته، وإذا قال أكثر الفقهاء بحكم فسيكون ذلك دليلاً على بطلان هذا الحكم، وهذا لم يقل به أحد على الإطلاق، والآية بعيدة كلّ البعد عنه، لهذا لا ربط لها بالأكثريات النسبيّة حتى نبطل قيمة التواتر بحجّة أنّ القرآن قدّم الكثرة بوصفها صديقة الباطل، فتأمّل جيداً في أطراف الموضوع.

قد تقول: إنّ الأكثريّات التي نأخذ بها هي الأكثريّات التي قام الدليل على صحّة ما هي عليه، لا أنّ دليل صحّتها هو نفس كونها كثيرة أو أكثريّة، فإذا أخذنا بما يقوله أكثر المسلمين من توحيد الله، فليس لأجل أنّه قاله أكثر المسلمين، بل لأنّ الحقّ فيه من دليل آخر، وإذا أخذنا بما يقوله أكثر القصديّين فليس لأجل عنصر الكثرة، بل لأنّ ما يقولونه قام عليه الدليل ولاحت منه معالم الحقّ، أمّا في مثل التواتر فإنّه لا يوجد ـ بصرف النظر عن الكثرة ـ ما يشهد على حقيّة المضمون المخبَر به في التواتر، فلا يصحّ قياس هذا على هذا.

والجواب: إنّ المفهوم من هذه الآيات ـ وفق السياق الذي يذهب إليه المفسّرون لها هنا بهذه الطريقة ـ ليس عدم كاشفيّة الكثرة عن الحقّ فقط، بل كاشفيّة الكثرة عن الباطل أيضاً، فإذا أردنا أن نذهب مع ظواهر هذه الآيات لزم أن نقول بأنّ كلّ ما هو حقّ فأكثرهم له كارهون، وإلا فإذا قلنا بأنّ بعض الحقّ أكثرهم كارهون له، فلا ينفع المستدلّ هنا أصلاً؛ لأنّنا نفرض أنّ ما يعطيه التواتر ليس من ذلك البعض الباطل، ومن ثمّ فيلزمه لكي يتمّ استدلاله هنا أن يقول بأنّ كلّ ما مال الأكثريّة له فهو باطل أو كلّ ما هو باطل فهو مَيْلُ الأكثرية، وبناء عليه فإذا قبلنا الأكثريّة النسبيّة فهذا معناه أنّه في كلّ مورد يكون هناك أكثر أو كثرة كشفت الآية بنفسها عن وجود الباطل فيه، فتكون معارضةً لدليل الصحّة الذي فيه، فهل يقبل أحد بذلك بمن فيهم القصديّون مثلاً؟ إنّ

هذا يعني أنّ الآيات ليس فيها فقط حيثيّة سلب الإثبات من الكثرة، بل فيها حيثيّة إبطاليّة تنطلق من عنصر الكثرة وفقاً لطرائق فهم المستدليّن هنا، وإلا فإنّنا لا نفهم من هذه الآيات كلّ هذا الجوّ الذي يُطرح من قبلهم، كما قلنا قبل قليل.

يضاف إلى هذا كلّه أنّ مضمون الخبر المتواتر قد يكون مما يحتفّ به شواهد الصحّة أيضاً، وقد قلنا سابقاً بأنّ المتواتر قد يأتي يقينه من الكثرة وغيرها معاً، ففي هذه الحال لا يرد إشكال القصديّين، كيف وهم يقبلون بأنّ خبر الواحد القليل يمكن الأخذ به إذا اعتضد بشاهد الحقّ، فنحن نأخذ سلامة مضمون الخبر المتواتر وانسجامه مع القرآن الكريم وعدم معارضته للعقل والفطرة، ليكون المجموع هو شاهد العلم في المتواترات. علماً أنّ الآيات تشير إلى كراهة الأكثر للحقّ، ولا تلازم بين نقل الحق ومحبّته، فقد يكون الناقل كارهاً له في قلبه، لكنّ نقله لا علاقة له بالكره والحبّ في بعض الأحيان.

أكتفي بهذا القدر من التعليق وتوجد تعليقات أُخَر، حيث أعتقد أنّ يقينيّة نتائج التواتر أو علميّتها أو ظنيّتها أمر مربوط بمسألةٍ بشريّة تتصل ببُنية الذهن الإنساني، وليس مسألةً دينيّة بالمطلق.

نكتفي بهذا القدر من الكلام في موضوع التواتر، ولا نطيل فإنّ الكلام فيه هنا مبنيّ على شيء من الاختصار.

المحور الثاني

خبر الواحد

المحفوف بالقرينة القطعيّة أو الإطمئنانيّة

مقدّمة

من وسائل اليقين بصدور السنّة هو الخبر الواحد الذي لا يبلغ حدّ التواتر، بيد أنّه يحصل يقين بصدوره عن المعصوم نتيجة احتفافه ببعض الشواهد والقرائن التي توجب الوثوق به أو العلم بصدوره، وقد اتفق الكلّ على حجيّة هذا الخبر بمن فيهم من أنكر حجيّة أخبار الآحاد، تماماً كاتفاقهم على حجيّة الخبر المتواتر؛ انطلاقاً من حجيّة العلم والقطع أو الاطمئنان، حيث يفيد هذا الخبر ـ كالتواتر ـ القطع واليقين، أو على الأقلّ يفيد الاطمئنان. بل قد يلوح من الشيخ الطوسي أنّ خبر الواحد مفهومٌ مختلف عن مفهوم الخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرينة[1]، نظراً لعنصر القطع في المحفوف.

ويظهر من كلمات بعض الأصوليّين وجود من أنكر ظاهرة الخبر الآحادي المحفوف بالقرينة القطعيّة ـ كما سوف نتعرّض له عند الحديث عن خبر الواحد إن شاء الله تعالى ـ اعتماداً على وجوه ضعيفة ناقشها المحقّقون[2]، يجدر الإعراض عنها؛ لبداهة شهادة

(١) انظر: الطوسي، الاستبصار ١: ٣.

(٢) انظر: المستصفى ١: ٤٠٧ ـ ٤٠٨؛ والرازي، المحصول ٢: ١٣٩ ـ ١٤١؛ ومعالم الدين: ١٨٧ ـ ١٨٨؛

الوجدان بوجود الخبر المحتفّ بالشاهد القطعي، فلو جاءك شخص تثق به جدّاً وأخبرك بخبرٍ معقول، ورأيت بعض آثار هذا الخبر على أرض الواقع، فقد يحصل لك العلم واليقين بصحّة الخبر وصدقه، ولو لم يتواتر النقل.

وفي المقابل، اعتبر بعضُهم ـ كالأمين الاسترآبادي ـ أنّ خبر الثقة في الروايات التي بأيدينا هو من نوع الخبر المحفوف بقرينة القطع واليقين، وأنّه قد أخطأ المتأخّرون في اعتباره ظنّاً، وأوجب ذلك تيههم في تفسير منهج عمل القدماء بالأخبار(١).

وأهميّة هذا النوع من الحديث المعلوم الصدور أو السنّة المحكية اليقينية والاطمئنانيّة، ليست في خبر الواحد الذي فيه فقط، وإنّما في الشواهد والقرائن الخاصّة، وهي قرائن لا توجد ضوابط حاسمة لها، بل تختلف باختلاف الموارد والحالات والأشخاص والخصوصيّات، لكنّنا نحاول هنا الإشارة إلى بعض ما يتصل بها سريعاً.

وقبل ذلك، نشير إلى أنّ حديثنا هنا سيشمل حالة اليقين الجازم بالخبر بالمعنى البرهاني في المنطق الأرسطي والفلسفة العقلية، واليقين الموضوعي في المنطق الاستقرائي، كما سيشمل حالة الاطمئنان به، فالاطمئنان حجّة أيضاً، بل هو ـ كما أشرنا في بحث سابق ـ نوعٌ من العلم في لغة العرب.

الشواهد العلمية الحاضنة للخبر الآحادي، أو القرائن القطعيّة

تنقسم الشواهد الحافّة بالخبر الآحادي غير المتواتر، والتي تفيد فيه اليقين بصدوره، بالمعنى المتقدّم لليقين، إلى قسمين:

أحدهما: قرائن الصدور.

والقمي، القوانين المحكمة: ٤٣٢ ـ ٤٣٣؛ والفصول الغرويّة: ٢٧١؛ والحلي، نهاية الوصول ٣: ٣٣٨ ـ ٣٤٠.

(١) انظر: الفوائد المدنيّة: ١٠٧؛ والحرّ العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة ١: ٥٩٣.

ثانيهما: قرائن المضمون.

والفرق بين الأوّل والثاني أنّه في قرائن اليقين بالصدور نستفيد العلم بأنّ هذا الخبر أو هذا النص أو هذا الفعل قد صدر واقعاً من النبي ﷺ، فلا نرتاب في الصدور، وفي ضوء اليقين بالصدور نرجع إلى هذا الخبر ونعمل بمضمونه، كما لو سمعناه من النبي ﷺ شخصياً مباشرةً، فقرائن اليقين بالصدور تنصبّ على حيثية الصدور في الخبر.

أما قرائن المضمون، فهي لا تؤكّد لي ـ أوّلاً وبالذات ـ صدور هذا النص عن المعصوم، لكنّها تجعلني على يقين بنسبة مضمونه إلى الحقّ والواقعيّة عموماً أو إلى الدين الاسلامي خصوصاً، بمعنى الاعتقاد بأنّ مضمونه مطابق لشرع الله ودينه أو موافق للحقّ، سواء كان صادراً عن المعصوم واقعاً بما هو نصّ وجمل ومقاطع وأفعال أم لا، فاليقين بالمضمون درجة أدنى ـ من جهة من الجهات ـ من اليقين بالصدور، ولا ملازمة بينهما، فلا يعني يقينك بمضمون نصّ وأنه إسلامي مائة بالمائة أنّ هذا النص قد صدر كذلك عن المعصوم. نعم بعضهم يحاول الانطلاق من قرائن المضمون إلى قرائن الصدور وسيأتي التعليق عليه.

هذا، وسنبحث أولاً ـ بعون الله تعالى ـ في قرائن الصدور، ثم نُتبعها بقرائن المضمون[1].

١ ـ قرائن الصدور، متابعة وتحليل

الذي يمكننا الإضاءة عليه من شواهد الصدور، بما نستوحيه من التحليل المجرّد أو من ملاحظة ممارسات الفقهاء والمحدّثين في تعاطيهم مع الحديث النبوي، مجموعة من القرائن والشواهد وأهمّها:

---

(١) نشير هنا إلى أنّ بعض هذه القرائن اعتقد بعضهم بإفادته الاعتقاد بصحّة الحديث وصدوره أو مضمونه، ومن هؤلاء: عباس ايزدبناه، إثبات صدور حديث از طريق مضمون شناسي ومتن، مجلة علوم حديث، العدد ٤: ٧ ـ ٢٩.

١ ـ ١. انتفاء دواعي الكذب في الناقلين، وقفة تأمّل

القرينة الأولى هنا هي ما يذهب إليه بعضهم، من أنّنا قد نحصل على وثوق أو اطمئنان بصدور الخبر حيث لا نجد لدى الراوي من داعٍ للكذب فيه، فحيث لا نرى داعياً يستدعي الكذب نستفيد صدور الخبر، وكأنّ هذا الأمر يمكن تصنيفه عند هذا البعض من قرائن الاطمئنان بصدور الأخبار.

ولعلّ من أبرز المعاصرين الذين اعتمدوا على هذه القرينة السيد محمد حسين فضل الله[1] في بعض أبحاثه. وكان أشار لبعض جوانبها الحرّ العاملي أيضاً[2].

إلا أنّ هذه القرينة ـ بقطع النظر عن وجود حالات خاصة استثنائية قد تستدعي العلم هنا أو هناك ـ ليست صحيحةً، بوصفها قاعدة أو شبه قاعدة، وذلك:

أوّلاً: إنّ القول بأنّ عدم وجود داعٍ للكذب يفيد اليقين بالصدق كلام صحيح في كثير من الحالات، لكنّ الكلام في أننا لا يمكن ـ عمليّاً وصغروياً وميدانيّاً عادةً ـ أن نجزم في عالم الحديث والروايات بعدم وجود داعٍ للكذب، بل غايته عدم وجدان هذا الداعي، فإذا فتّشنا في مصادر الرجال والتراجم والتاريخ حول هذا الراوي فلن نجد ما يدعوه للكذب في هذا الخبر، إلا أنّ ذلك لا يمكن أن يصير يقيناً بعدم وجود داعٍ عنده إلا إذا كانت شخصيّته منكشفة لنا انكشافاً تاماً، وأنّى لنا ذلك؟ فنحن لا ندري ما هي تمام الظروف الشخصية والاجتماعية المحيطة به، ولا نملك سوى القليل القليل عن تلك الفترة.

يضاف إلى ذلك، أنّ أسباب وضع الأحاديث التي ذكروها في كتب الدراية والحديث ليست قائمةً على قسمة عقليةً حاصرة كما هو واضح، وإنما هي استقرائية، لذا

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: فضل الله، فقه الحج ١: ١٠١؛ ومحسن الأراكي، نظريّة الحكم في الإسلام: ٢٦١.

(٢) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٧.

فعدم وجود داع من تلك الدواعي في هذا الراوي أو ذاك لا يعني **انعداماً واقعياً** لدواعي الكذب عنده، بل من الممكن بمرور الأيام اكتشاف عناصر داعية للكذب كثيرة أخرى.

فالحديث عن القدرة على إحراز عدم وجود داع للكذب حديث فيه قدر كبير من المثاليّة، نعم لا ننفي ذلك وإنما نراه في غاية الندرة في عالم الحديث النبوي الآحادي وما يتصل به.

ثانياً: إنّ انعدام وجود الداعي للكذب لا ينتج يقيناً بصدور الخبر، فما زال هناك احتمال خطأ الراوي وسهوه أو التباس الأمر عليه، فقد ينسب روايةً لشخص وهو يظنّ أنها له فيما تكون لغيره، ومثل هذا الأمر ليس بالعزيز أبداً، وقد ينسى فيظنّ أنه قد سمع الرواية من فلان فيما يكون قد سمعها من شخص آخر؛ ونحن لا ندري ظروف رواية الرواة لكلّ حديث، فقد يكون مريضاً أو متعباً أو..

ولكي أقرّب هذا الأمر بمثال ـ بقطع النظر عن تبنّي هذا المثال هنا ـ نذكر ما قاله المغفور له الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي، حيث ذكر أنّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب التبيان قد نقل رأي أبي جعفر الطبري (٣١٠هـ) المفسّر الكبير، وعندما كان يذكره كان يقول: قال أبو جعفر، وعندما جاء الطبرسي صاحب مجمع البيان ليؤلّف مجمعه اعتماداً ـ كما هو معروف ـ على تفسير التبيان، ظنّ أن المراد بأبي جعفر هنا هو الإمام أبو جعفر الباقر (١١٤هـ)، فصار يذكر أنّ هذا قول الباقر، وبالمقارنة بين التفاسير الثلاثة: التبيان، والطبري، والمجمع يتأكّد لنا هذا الأمر[١].

فمثل هذا الاشتباه ممكن في الطبرسي وغيره، ومعه كيف يُطمأنّ بالصدور مع هكذا أمر، لاسيما مع رداءة الطباعة والاستنساخ و.. في تلك العصور؟

فالحقّ أنّه يصعب جداً من الناحية العمليّة اعتبار ذلك قرينة تفيد القطع بالصدور،

---

(١) انظر: نجف آبادي، حديثهاى خيالى در مجمع البيان: ٢١ ـ ٢٣، ٢٥ ـ ٧٩.

وإذا صادف أن أفادت مرّة أو مرتين فهذا لا يصيّرها قاعدةً كما هو واضح.

نعم، هذه الملاحظات على هذه القرينة تبطل كونها دليلاً، لكنّها لا تمنع وضعها في سياق القرائن المتعاضدة بحيث تنتج مع غيرها يقيناً بالصدور، وكثير من ملاحظاتنا التي سنوردها على القرائن هنا تقع في هذا السياق، فليلحظ هذا الأمر جيّداً.

١ـ٢. عمل المسلمين أو مشهورهم بالخبر، مقاربة نقديّة

ثاني القرائن هنا عملُ المسلمين قاطبةً أو مشهورهم أو مشهور المذهب الفلاني بهذه الرواية، فقد ذكر السيد المرتضى أنّ إجماع الشيعة على العمل برواية يوجب القطع بها، وخروجها عن حيّز خبر الواحد الظنّي[١]. ولسنا نريد هنا البحث عن قاعدة جبر الخبر الضعيف بعمل المشهور في تمام مدياتها، فهذا من شؤون مباحث أخبار الآحاد ومديات حجيّتها، إنما حصول اليقين بصدور الخبر نتيجة عمل المشهور به وما شابه ذلك.

وهذه القرينة لا تنفع شيئاً؛ إذ مجرّد عملهم بالحديث قد يكون منطلقاً من اعتبارهم له حجّةً، لا اعتبارهم له معلوم الصدور، فإذا لم يكن عملهم دليلاً على قطعهم بالصدور، فكيف سيكون موجباً لقطعنا بالصدور؟ بناء على أنّ عملهم بالأخبار لم يكن قائماً على نظرية اليقين بالصدور. بل لو كان الخبر من فضائل الأعمال أمكن احتمال أنّهم عملوا به جميعاً لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، فلا يثبت حتى اعتقادهم بحجيّته في نفسه (لولا قاعدة التسامح)، فضلاً عن اليقين بالصدور.

أضف إلى ذلك، أنّ قيام قرائن عندهم أوجبت اليقين لهم لا يستدعي منطقيّاً إيجاب اليقين لنا، إذ لعلّه لو حصلنا على تلك القرائن التي اعتمدوها لم نرتضها، وكثيراً ما يحصل هذا الأمر، لاسيما وأننا لا نعرف طرائق الجميع في الوثوق، فلعلّ بعضهم متسامح في أمر اليقين، بل أمزجة العلماء ومناهجهم تعطي هذا التنوّع بينهم في التسامح

---

(١) انظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ١٩.

والتشدّد في هذا الموضوع. ويزداد هذا الأمر وضوحاً في مثل النصوص العقائديّة والأخلاقيّة؛ إذ من الممكن جداً أن يكون ذكرهم للنصوص من باب التأييد لا من باب الاستدلال؛ لأنّ المنهج الكلامي والفلسفي والعرفاني غالباً ما يأتي بالنصوص من هذا الباب، فتأمّل جيداً.

١ ـ ٣. تعدّد مصادر الحديث، تحليل نقدي

القرينة الثالثة في هذا المجال هي ورود الحديث في أكثر من كتابٍ حديثي، لاسيما الكتب الأربعة على المستوى الإمامي والكتب الستّة على المستوى السنّي، فإنّ تكرّر تداوله في المصادر الحديثية يوجب الاطمئنان بالصدور.

وهذه القرينة ليست تامةً في ذاتها؛ لأنّه إذا استفيد اليقين في هذه الحال من تكرّر الأسانيد بحيث كان الخبر الوارد في «الكافي» مثلاً مسنداً بسندٍ مغاير لذاك الموجود في «الاستبصار» مثلاً، وكان هناك طريق ثالث للحديث في «صحيح مسلم»، فإنّ اليقين الناتج عن تكرّر الأسانيد ليس إلا التواتر، وليس شيئاً آخر غيره، وأما مع عدم تكرّر الأسانيد فلا يستفاد ـ على أبعد تقدير ـ سوى اعتماد المحدّثين على هذا الخبر، وهذا عود إلى شكلٍ من أشكال اعتماد المشهور على الخبر والحديث، وقد قلنا بأنّ مجرّد اعتمادهم لا يدلّ على حصول اليقين لهم ـ بناءً على عملهم بغير اليقين ـ فضلاً عن حصوله لنا، إذ ربما لو قامت هذه القرائن عندنا لم نقتنع بها. بل إنّ تكرّر الحديث في مصادر المحدّثين كثيراً ما لا يدلّ حتى على اعتمادهم عليه؛ إذ جملة من المحدّثين لم يتعهّد بنقل ما يصحّ عنده أو يفتي به أو يؤمن به، وإنّما كان غرضهم جمع الأحاديث وتدوينها لا أكثر، وفي هذه الحال فتكرّر السند الواحد في مصادر متعدّدة من هذا النوع لا يفيد، حتى لو قلنا بإفادة عمل المشهور بهذا الخبر.

وهذا ما يرجع إلى ما تقدّمت الإشارة إليه، فإنّ الشيخ الطوسي مثلاً كثيراً ما ينقل في كتاب التهذيب روايات أخذها فقط من كتاب الكافي للكليني، فذكره الحديث ليس

معبّراً عن سند جديد، وإنّما هو تخريج للكليني ومنه إلى المصدر المرويّ عنه.

١ ـ ٤ . تنوّع مصادر الحديث، تقويم إجمالي

رابع القرائن الصدوريّة وجودُ الحديث في مصادر المسلمين المختلفين في التوجّهات المذهبية والعقدية والفقهيّة، لاسيما إذا كان ذا طابع عقدي مختلف عليه.

وهذه القرينة وإن كانت جيّدة في حدّ نفسها، لكنها لا تؤسّس لقاعدة في الإمساك باليقين، فإن تعدّد الحديث إن رافقه تعدّدٌ في السند اُلحق بالتواتر، وإلا فإنّ وروده في عدّة مصادر إسلامية يرفع الوثوق به، لكن أنّى له أن يوفّر يقيناً؛ للأسباب المتقدّمة.

يضاف إلى ذلك أنّ ورود الحديث في أكثر من مصدر أو وروده في مصادر إسلاميّة مختلفة إنّما يساهم في توفير اليقين به عندما يكون منهج هذا المحدّث أو ذاك أو هذا العالم من هذا المذهب أو ذاك قائماً على رواية الحديث المعتمد عنده في كتابه، كما هي الحال في كتاب الجامع الصحيح للبخاري أو لمسلم، وكذلك كتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، إلا أنّه لا يتوفر هذا الأمر في حقّ كلّ علماء الإسلام أو محدّثي المذاهب، فإنّ كثيراً منهم كان يعمل لمجرّد جمع الروايات والأحاديث وتنظيمها، مثل الإمام أحمد بن حنبل (٢٤٠هـ) في بعض كتبه على الأقلّ، بل يشير الشيخ الصدوق في مقدّمة «الفقيه» إلى أنّ هذا كان هو دأب المصنّفين إلى زمانه في الحدّ الأدنى[1]، وفي هذه الحال فإنّ مجرد ورود الخبر في هذا الكتاب أو ذاك لا يعني أنّ صاحب الكتاب سوف يقدّم لنا بنقله الخبر أو الحديث عنصراً إضافيّاً ذا بال في تكوين اليقين بصدور الخبر، بل قد يكفي الشك في منهجه وأنّه هل اعتمد في كتابه ما يراه معتبراً وحجّة بينه وبين ربّه أو لا؟ كما هي الحال في كثير من الكتب القديمة التي لا نملك معلومات واضحة ودقيقة عن قناعات أصحابها ومنهجهم في تصنيف هذا الكتاب أو ذاك، فإنّ هذا من شأنه أن

(١) انظر: الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢ ـ ٣.

يعيق عملية توفير اليقين من تكرّر ذكر الحديث في المصادر المختلفة.

١ـ ٥ـ وثاقة الناقلين، تحديد الدور والتأثير

القرينة الخامسة المذكورة هنا هي ما ذكره الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، وكان أصّله الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، وهو وثاقة الراوي ولو كان فاسد المذهب، إذ يصف خبره بأنه كثيراً ما يحصل منه العلم[1]. وهذا معناه أنّ صحّة السند كافية في توفير العلم بالصدور في حالات كثيرة.

وهذا الكلام باتت مناقشته واضحة في ضوء نظريّات علماء أصول الفقه المتأخّرين، فإنّ الثقة ـ عندهم ـ قد يكذب، وحتى لو تخطّينا هذه الإشكاليّة ـ وسيأتي الحديث عن مقتضيات السيرة العقلائية في التعامل مع خبر الثقة لدى بحثنا عن الاستدلال بالبناء العقلائي على حجية خبر الواحد الظني ـ فإنّ التعامل هنا مع الراوي الثقة ليس مباشراً ومنفرداً وإنّما هو حصيلة تراكم معيق، وذلك أنّ وثاقة هذا الثقة هي نفسها إنما ثبتت لنا بطرق ليست كلّها مفيدة لليقين ـ بناءً على غير مسلك الاطمئنان في حجيّة قول الرجالي ـ وليس هذا الراوي بالذي كنّا نعيش معه بحيث أحرزنا وثاقته وأمانته وضبطه بالتجربة الحاسمة، كما أنّ الأسانيد الموجودة في كتب الحديث متعدّدة الوسائط تتراوح بين ثلاث وسائط وما يقارب العشرة، وهنا حتى لو قلنا بأنّ العقلاء يرون خبر الثقة مفيداً لليقين بالمعنى الشامل للاطمئنان إلا أنّه لا يتحقّق ذلك في مثل هذا النوع من خبر الوسائط عادةً. نعم قد يحصل هذا الأمر هنا وهناك، أما أن يجعل كثيراً بحيث نحوّله إلى ما يشبه القاعدة فهو غريب، وسيرة العقلاء في الأخبار ذات الواسطة ـ وهي محلّ بحثنا ـ أوضح شاهد على عدم حصول اليقين إلا استثناءً.

---

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٤؛ والاسترآبادي، الحاشية على التهذيب (مخطوط)، الورقة رقم: ٩٩.

١ ـ ٦ ـ اجتماع الوثاقة مع نفي المعارض

سادس القرائن وآخرها هو ما ذكره الحرّ العاملي أيضاً، وهو موجود في كلام المحقّق الحلّي قبله، من رواية الثقة الخبر الذي لا معارض له، فإنه يفيد اليقين بالصدور، على أساس أنّه لو كان له معارض لأوردوه، ومع عدم ذكرهم له يصبح حال الحديث قويّاً[١].

والجواب عن هذه القرينة بات واضحاً، فعدم وجود معارض لا يعني صدور الخبر، إذ ما الملازمة بين الطرفين؟ وأين هو وجهها؟ على أنّ الكثير من الأخبار تقف معارضاتها تحت عنوان العمومات والمطلقات والقواعد العامّة، بل قد يكون المعارض ضعيف السند فيؤثر في قوّة الوثوق بالخبر. كما أنّه لو كانوا يعملون بخبر الواحد الظني فإنّ إيرادهم الخبر مع عدم ذكر معارضه لا يفيد اليقين، ولعلّ المعارض لم يصل، وكم من النصوص لم تصل! علماً أنّ هذا الأمر يتبع نوعية مضمون الخبر من حيث إنّه لو لم يكن صحيحاً لتوافرت الدواعي لنقل معارضه فلا يصلح قاعدة عامّة في حدّ نفسه.

١ ـ ٧ ـ نورانية المضمون وتميّزه، مناقشة نقديّة

القرينة السابعة هي ما يتداول على بعض الألسنة في الوسط العرفاني أو الصوفي أو المذهبي أو غيره، من نورانيّة مضمون الحديث أو أنّ أسلوبه يحكي عن متكلّمه وأنّه لا يصدر إلا من المعصوم، وما شابه ذلك[٢]، وقد يجعل من هذا النوع أن يتضمّن الحديث مضموناً لا يمكن تعقّل صدوره في تلك الأيام إلا من معصوم؛ لعدم وصول العقل البشري حينها إلى هذا الوعي في القضايا الفلسفيّة أو العرفانية أو العلميّة.

وقد يستأنس بعضهم برواية في المقام أوردها الشيخ الكليني توحي بأنّ زرارة بن

---

(١) انظر: المحقق الحلّي، المعتبر ١: ٣٠؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٦.

(٢) انظر: عباس ايزدبناه، إثبات صدور حديث از طريق مضمون شناسي ومتن، مجلة علوم حديث، العدد ٤: ١١ ـ ١٢.

أعين قد يكون استند إلى هذا النهج، وهي خبر ابن أُذينة عن عبد الله بن مُحرز، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ ترك ابنَتَهُ وأُخته لِأَبيهِ وأُمِّهِ؟ فقال: «المْالُ كُلُّهُ لِلابْنَةِ ولَيْسَ للأُختِ من الأب والأمّ شيء» ـ إلى أن قال ـ قال ابْنُ أذينة: فذَكَرتُ ذلك لزُرارةَ، فقال: إنَّ على ما جاء به ابنُ مُحْرِزٍ لَنُوراً[1].

وهذه القرينة أيضاً جيّدة من حيث المبدأ، لكنّ قدرتها الميدانية تظلّ محدودة جدّاً، وقد رأينا أنّ تطبيقات كثيرة لها لا تقوم إلا على مجرّد المزاج أو الاندفاع العاطفي، فبعض الأدعية أو الحِكَم يتصوّر بعضهم أنّها لا تصدر إلا من الإمام عليّ بن أبي طالب؛ لما رأوه من نسق كلماته في كتاب نهج البلاغة، إلا أنّ تتبع الثقافات والحِكَم البشرية يبدّد هذه الأفكار، وكلّما كان المحدّث متتبعاً لكلمات الناس عرف أنّ مثل هذه النصوص موجود في ثقافات أخرى أو عند مذاهب أخرى، وأنّ بعض المتصوّفة قد قال ما هو أشدّ نورانيةً من هذا الحديث المنسوب أو ذاك، أو هذه الزيارة أو تلك، أو هذا الذكر أو ذاك، والأمثلة في هذا الصدد كثيرة وليس بحثنا في هذا المقام.

وقد كان العلامة محمد تقي التستري قد أشار في مقدّمات شرحه لنهج البلاغة إلى أنّ الشريف الرضي لولعه بالجانب البلاغي من النصوص التي اختارها في نهج البلاغة، قد غفل عن أنّ الخصم قد يزوّر على لسان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فيزوّق ليُظهر الكلام فصيحاً[2]، وهذا يعني أنّ خطأ الرضي ـ من وجهة نظر التستري ـ هو تصوّره أنّ الجماليّة البلاغيّة الفائقة ربما كانت كافية في نسبة ما نسب إلى الإمام عليّ، على تقدير افتراض أنّ الرضي مقتنع بنسبة كلّ روايات نهج البلاغة إلى أمير المؤمنين.

ومن هذا النوع ما يذكره أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)، من أنّ الفرق بين النصّ القرآني وغيره أنّه لا يمكن لأحد الإتيان بمثله، بينما النصوص الأدبيّة والبلاغية

---

(١) الكليني، الكافي ٧: ١٠٠.

(٢) انظر: التستري، بهج الصباغة ١: ٢٠.

الأخرى يمكن بالدّربة على نصّ منها الإتيان بنسقه ومثيله بلاغيّاً، فبالتعوّد والتصنّع والتعمّل والتدريب يمكن للإنسان أن يأتي بنصوص تشابه نصوص الأدباء أو أهل البلاغة الذين من قبله[1].

بل حتى بعض الأحاديث ذات الطابع التنبؤي ينبغي فيها التريّث، فقد تنبأ أشخاص كثيرون غير معصومين ووقعت نبوءاتهم، لكن قد يقع واحد من العشرة منها، كما أنّ الكثير من التنبؤات قد تكون عنواناً لابد وأن يقع في زمان ما، كقوله بأنّ حرباً طاحنة ستدور بين الهند والصين، فإنّ هذا الأمر سيقع أو وقع في يوم ما، نظراً إلى تحوّلات الحياة السياسية بين البشر باستمرار، فلا ينبغي الاغترار بسرعة بمثل ذلك، وهنا يظهر الحسّ النقدي عند المحدّث.

هذا، ويجب أن نشير أخيراً إلى وجود قرائن أخرى تعرّض بعضهم لها، مثل ما ذكره الحرّ العاملي في خاتمة كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»، لكن لا داعي لذكرها؛ لوضوح أمرها مما أسلفناه، فما ذكرناه هو مهم القرائن الصدورية وأبرزها تقريباً.

كانت هذه أبرز شواهد اليقين بالصدور، ويمكن التعليق عليها جميعاً بعبارة جامعة، وهي أنّ هذه الشواهد التي اعتمدها المتقدّمون والإخباريّون لا تعطي يقيناً قواعدياً بصدور الأخبار والأحاديث لنا اليوم مع احتمال الكذب والخطأ والسهو والنسيان والإسقاط، واختلاف النسخ، وسهو النسّاخ، وغير ذلك.

نعم، قد يفضي اجتماع جملة هذه الشواهد إلى حصول اليقين أحياناً، لكنه لا يؤسّس قاعدةً، لا عامةً ولا حتى أكثريّة، وإنما تختلف باختلاف الموارد، فهذه القرائن مفيدة بهذا القدر.

والنتيجة: إنّه لم يثبت وجود قرائن صدور ـ بقطع النظر عن تكرار المصادر والأسانيد المفضي إلى التواتر أو قريب منه ـ تفيد قاعدةً أو شبهها، نعم تختلف الأمور في الحالات

(١) انظر: الباقلاني، إعجاز القرآن: ٦٤.

المختلفة، وهذا مما لا شك فيه، كما أنّ جمع هذه الشواهد قد يساعد أيضاً، وإن لم تساعد لوحدها، وليس هذا من باب ضمّ الحجر إلى جنب الحجر، بل من باب مراكمة الاحتمالات المفيدة في نهاية المطاف لليقين، من هنا نوافق على ما ذكره الميرزا القمي من أنّ القرائن لا تمنح أبناء عصرنا يقيناً عادياً بالصدور، وإن كنّا لا نوافقه في زعمه بعد ذلك فوراً أنّ كلّ ما بأيدينا من الأحاديث ظنّي إلا ما ندر[١].

٢ ـ قرائن المضمون، رصد وتعليق

لعلّ من أوائل الأصوليّين الذين تحدّثوا عن قرائن صحّة مضمون الخبر وإن لم يحصل العلم بالصدور هو الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي في كتاب العدّة[٢]، حيث ذكر هناك أربع قرائن، ثم تلقّى العلماء هذه القرائن بعده، لكنّهم لم يعتبروها مفيدةً لليقين دوماً، وقد ذكرها الحرّ العاملي في خاتمة «تفصيل وسائل الشيعة» أيضاً[٣].

وأهم قرائن المضمون هو ما يلي:

٢ ـ ١ ـ موافقة العقل، ملاحظات وتعليقات

القرينة الأولى هنا هي موافقة الخبر لدليل العقل، وقد حصر الطوسي حديثه هنا بموافقة الخبر لأصالة الحظر، وفقاً لمن يختار في أصول الفقه أصالة الحظر، أو أيّ أصالة بديلة على النظريّات الأخرى[٤]، إلا أنّ هذه القرينة في واقعها عامّة، إذ لا تختصّ بقاعدة الحظر أو غيرها؛ للسبب عينه.

ويمكن تسجيل ملاحظتين على هذه القرينة من جهتين:

---

(١) القمي، القوانين المحكمة: ٤٣٣.

(٢) الطوسي، العدّة ١: ١٤٣ ـ ١٤٥.

(٣) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

(٤) الطوسي، العدة ١: ١٤٣ ـ ١٤٤؛ وانظر: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٧.

الجهة الأولى: إنّ منافرة الخبر لدليل العقل توجب إبطاله؛ لأنّ المفروض أنّ دليل العقل قطعّي فيما الخبر ظنّي في حدّ نفسه، فيطرح الظني لدى مواجهته للقطعي، وهذا أمر واضح؛ لأن الدليل القطعي يكشف عن عدم صدور الخبر أو عدم مطابقة مضمونه للدين والواقع، فتبطل قوّة الكشف فيه والتي هي الملاك لمنحه الحجيّة الذاتية أو الجعلية. نعم، في مثل أصالة الحظر ونحوها يفترض أن يكون دليل العقل في قوّة الأصل العملي، فلا تؤدّي مخالفة الخبر له إلى الكشف الحقيقي عن بطلانه، بل يظلّ محتملاً، إذ لو كانت مخالفة أصالة الحظر تسقط قيمة الأحاديث لكانت كلّ الأحاديث الترخيصيّة والمفيدة للإباحة ساقطة عن الاعتبار ولما تمّ تصوّرها أساساً، مع أنّ أصالة الحظر ـ وفق بعض تفسيراتها ـ محكومة أو مورودة لعدم ترخيص المولى سبحانه، والمفروض أنّ الخبر والحديث يقدّمان هذا الترخيص، فإذا كانا في نفسيهما حجّة بصرف النظر عن معارضة أصالة الحظر، فلا معنى لسقوطهما عن الحجية بهذه المعارضة، بل المفترض حكومتهما أو ورودهما على أصالة الحظر لا العكس.

وعليه، يمكن إبطال حجيّة الحديث بمعارضته لدليل العقل، لكنّ هذا لا يعني أنّه يمكن منح الحديث الحجيّة لموافقته دليل العقل، إذ لا توجد مقدّمات منطقية لهذا القفز من حيثية الإبطال إلى حيثية الإثبات، فإنّ قدرة معطى ما على الإبطال لا تساوي قدرته على الإثبات من الزاوية نفسها، ولعلّه لهذا جعل الغزالي عكس هذه القرائن وغيرها تحت عنوان ما يعلم بكذبه من الأخبار(١)، فاستفاد منها في الإبطال دون أن يشير إلى الإثبات.

الجهة الثانية: أن يوافق الخبر مؤدّى دليل عقلي، وهذا يكشف بالتأكيد عن صحّة المضمون في المقدار الذي يوافق فيه دليل العقل الصحيح، إلا أنّ الكلام في فائدة هذه القرينة، فإن أريد بها الاعتماد على مضمون الخبر انطلاقاً من الدليل العقلي فلا فائدة من

(١) الغزالي، المستصفى ١: ٤٢٥ ـ ٤٣٠.

الخبر، إذ يكفي الدليل العقلي حينئذ، وينتسب تبنّي الفكرة إلى الدليل العقلي لا إلى غيره، فلا قيمة لهذا الأمر ما دام لا يُثبت صدورِ الخبر عن المعصوم، وأمّا إذا أريد بها إثبات مضمون الخبر انطلاقاً من حيثية صدوره من المعصوم، فهذا لا يثبته تصحيح العقل للمضمون؛ إذ لا ملازمة بين حكم العقل بصحّة القضيّة (أ) وبين صدق زيد في إخباره عن عمرو بأنّه نطق وتكلّم بالقضيّة (أ).

٢-(٢-٣). موافقة القرآن والسنّة، تأمّل ونظر

القرينة الثانية والثالثة هنا موافقة الخبر للقرآن الكريم أو للسنّة القطعيّة، إما لدلالة صريحة فيه أو لدلالة ظهوريّة، لعام أو لمطلق أو لخاص أو لمقيّد أو لمنطوق أو لمفهوم أو..[1].

وهذه القرينة كحال سابقتها، فيجري فيها ما جرى فيها، بل يمكن أن نضيف ملاحظة ذات نسق حديثي ـ تاريخي، وليس نظرياً، على القرائن الثلاث المضمونية المتقدّمة، وهي أنّ الوضاع أو الكذاب لا يعقل أن يكذب في كلّ ما يقوله بكذب صراح جليّ، حتى لو لاحظنا المعيار المصلحي الذي يريده، فإنّ كذبه في كلّ ما يقول يوجب تفويت الغرض الذي يكذب لتحقيقه، من هنا من الطبيعي أن نجد في روايات الكذابين والوضاعين مرويّات موافقة للعقل والكتاب والسنّة القطعية، إذ بهذه الطريقة يتوفر لهم النفوذ في المجتمع الإسلامي؛ لأنّه بقولهم ما يوافق الكتاب مثلاً يوفّرون المناخ لتصديق الآخرين لهم، وهذا أمرٌ طبيعي وعقلائي، فقد يكذبون بنسبة أحاديث صحيحة المضمون للمعصوم استطراقاً وتمهيداً للكذب في أحاديث باطلة المضمون.

يضاف إليه أنّ الكذابين في التراث الإسلامي كان قسم وافر منهم من الصالحين،

---

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٤ ـ ١٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٥؛ والغروي الإصفهاني، حجيت ظنّ فقيه: ١٥٦.

وهؤلاء كانوا يختلقون الروايات والأحاديث ذات المضمون الجيّد في نفسه في بعض الأحيان، وهذا ما يسمّى في الدراسات الحديثيّة بالأسباب النبيلة والدينية للوضع، ويقصد بهذا النوع من الأسباب تلك الدوافع الدينية والإيمانية الصادقة التي تعتقد بأنّ وضع الحديث أحياناً لغايات نبيلة يحقّق خدمةً للدين، وهذا النوع من الوضع والوضّاعين هو من أخطر أنواع الوضع، كما ذكر علماء الحديث والدراية[١]. ويعتقد هؤلاء أنّ وضع الأحاديث في القضايا الأخلاقيّة والروحية يرقّق قلوب العامّة، كما نسب إلى أحدهم، وكان من عظماء الزهد والأخلاق[٢].

والمتوقّع منهم أن يفعلوا ذلك ـ بصرف النظر عن بعض الشواهد التاريخية عن شخصٍ هنا وآخر هناك ـ هم أهل الزهد والإيمان الذين يملكون نزعات روحية عميقة، فإنّ هؤلاء قد يضعون الكثير من الروايات الأخلاقية والروحية، ومن روايات الآداب وفضائل الأعمال، ومن روايات القصص الوعظيّة ذات العبر، دفعاً للناس لليقظة والخروج من الارتهان لحطام الدنيا وزخرفها، وقد نجد في مرويّات هؤلاء تسفيهاً للفقهاء ومسلكهم؛ نظراً للخلاف التاريخي بين الطرفين، كما نلاحظ في رواياتهم ظهوراً واضحاً لنزعة التأويل والأسطرة، ومن هذا القبيل رغبتهم في نقل الأفعال الخارقة والكرامات، كما يشير إلى ذلك الشهيد الثاني[٣].

وخطورة هذه الظاهرة أننا لا نملك كشفاً دقيقاً برجالاتها؛ لأنّ المفروض صلاحهم وتديّنهم بحسب الظاهر، فما ذكره بعض العلماء من أنّ جهابذة أهل الحديث كشفوا

---

(١) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٩٩؛ وأحمد أمين، فجر الإسلام: ٢١٤ ـ ٢١٥؛ والسيوطي، تدريب الراوي ١: ٢٣٨؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ٤٠٩ ـ ٤١٢؛ والكركي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٤١٥؛ والشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية: ٢٠٦؛ وابن جماعة، المنهل الرويّ: ٥٤.

(٢) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٥: ٢٨٤؛ وابن الجوزي، الموضوعات ١: ٤٠؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٤١.

(٣) الرعاية لحال البداية: ٢٠٦.

هؤلاء جميعاً[1]، مجرّد ادّعاء لا يمكن بهذا اليُسر إثباته، فكيف نعرف أنه لم يَخْفَ عليهم بعضُ الصالحين الواضعين الذين قد يكونون وضعوا بضع مئات أو آلاف من الأحاديث المبثوثة في كتب الروايات عند فرق المسلمين؟! شخصٌ واحد له بضعة مئات من الروايات كفيل بتحقيق ذلك، فالأولى الترفّع عن مثل هذه الادّعاءات.

إذن، فموافقة المضمون للكتاب أو السنّة أو العقل لا يفيد عدم كذب أو خطأ الراوي في الحديث الذي يحتوي هذا المضمون، لا منطقياً ونظرياً ولا تاريخياً وحديثياً.

نعم، هذه القرائن قد تساعد بضمّها إلى قرائن الصدور في تعزيز احتمال الصدور، لا أنّ كونها من قرائن المضمون يقدّم جديداً.

٢ ـ ٤ . موافقة المضمون للإجماع ونحوه، رصد وتقويم

رابع القرائن هنا أن يوافق الخبر ما أجمع عليه المسلمون أو المذهب الخاص كالإمامية أو أهل السنّة والجماعة، أو الزيديّة أو الإباضيّة كلّ حسب اعتقاده، وقد أقرّ الطوسي بعدم كون هذه القرينة من قرائن الصدور؛ فإن مجرّد موافقتهم لمضمون الخبر لا يدلّ على أنهم اعتمدوا في إجماعهم على هذا الخبر؛ إذ لعلّهم اعتمدوا على دليل آخر غير هذا الخبر[2]، من هنا جعلنا عملهم بالخبر قرينة صدور، لا مجرّد موافقة رأيهم لمضمون خبرٍ ما.

وحال هذه القرينة كحال ما سبقها، بل هو أوضح؛ فإنّ الإجماع أو الشهرة في حدّ نفسيهما لا يمثلان ـ كما هو الحقّ ـ أيّ دليل أو برهان أو معيار حقّ أو باطل، إلا نادراً.

٢ ـ ٥ . موافقة الضروريات، مناقشة نقديّة

القرينة الخامسة هي موافقة الخبر للضروريّات، وهذه القرينة ذكرها الحرّ العاملي

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٠٨؛ والخطيب، أصول الحديث: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٢) العدة ١: ١٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٧.

فقط[1]، وحالها كحال غيرها فلا نطيل.

وبعبارة شاملة: قرائن المضمون إن لم ترق إلى إثبات الصدور فلا تعطي الخبر قيمةً، وإن كان مضمونه ذا قيمة انطلاقاً من القرآن أو العقل أو السنّة القطعية أو.. فوجود الخبر وعدمه سيّان، ولا يصحّ الاعتماد عليه بل يعتمد على دليل القرينة نفسها، فهذه القرائن لا محصّل من ورائها، نعم، هي قد تساعد بضمّها إلى قرائن الصدور في تحصيل الوثوق بالصدور، أما لوحدها فلا نفع لها.

ولا شك في صحّة ما ذكره بعضهم[2]، من أنّ قرائن الصدور والمضمون لابدّ أن يصاحبها قرائن الباحث في الحديث نفسه، من حيث خبرويّته، وفهمه لروح التعاليم الدينية، وخلفيّته المعرفية الداخل ـ دينية وكذلك الخارج ـ دينية، وتعاليه المعنوي وما شابه ذلك، إلا أنّ هذا الأمر أيضاً لا يكفي لوحده، بل فيه قدرٌ من الهلامية؛ لأنّ هذه العناوين وإن كنّا ندعو إليها ونشدّد عليها، لكنّها غير كافية في إثبات الصدور إلا قليلاً جدّاً بحيث لا تصلح لقاعدة تقدّم شيئاً ملحوظاً، وإنّما تكفي في نقد الصدور.

وحصيلة القول: إنّ المفيد في الخبر المحفوف بالقرينة هو جمع القرائن دون الاعتماد على واحدة منها، فكلّ قرينة لوحدها من قرائن الصدور أو المضمون لا تعطي نتائج حاسمة، إلا أنّ تجميع القرائن والشواهد، ومنها قرينة وثاقة الراوي وعدالته، هو ما يخلق حالة الوثوق والاطمئنان واليقين، لا بوصفه قاعدة بل بوصفه ظاهرة يجري لمسها من الممارسة الحديثية، لا من اجتهاد نظري عقلي قبلي مسقَط على التجربة، وهذه نقطة مهمّة.

كما أنّ قرائن المضمون لوحدها مما لا فائدة منه، فالمهم الصدور، لا غير، نعم، تفيد

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٦.

(٢) انظر: عباس ايزدبناه، إثبات صدور حديث از طريق مضمون شناسي ومتن، مجلة علوم حديث، العدد ٤: ١٢ ـ ١٤.

قرائن المضمون في باب التعادل والتراجيح، حيث يكون موافق الكتاب مقدّماً وهكذا، أما في غير ذلك فلا، إلا على نحو التأييد لنصوص أخرى.

وبهذا يظهر أنّ منهج إثبات صدور الأحاديث يجب أن يجمع ـ كما يشير إليه العلامة فضل الله[1] ـ بين نقد السند والمتن معاً، لا السند وحده كما عليه كثير من العلماء، ولا المتن كما هي طريقة بعض المحدثين، فالمتن ضروريّ؛ لأنّ الرجال قد يكذبون ولا نملك كل المعلومات عنهم، والسند ضروريّ؛ لأنّ الرواة قد يضعون الأحاديث بالطرق التي تتناسب مع ظروف العصر وثقافة المجتمع بأسلوب ذكيّ.

مديات واقعيّة الخبر المحفوف بالقرينة في التراث الحديثي

بعد هذا العرض النقدي والتحليلي لقرائن الصدور والمضمون، يجب أن نتوقّف قليلاً عند أمرٍ ضروري للغاية، وهو أنّ الخبر المحفوف بقرينة القطع واليقين، تارةً يكون آحادياً لا يوجد فيه تتالٍ في السند أو تتابع أو تعدّد أبداً، وأخرى يحظى بتعدّدٍ سندي:

أ ـ أمّا إذا لم يحظ الخبر الآحادي المحفوف بالقرينة بأيّ تعدّد سندي، في جميع المصادر، فإنّ ما تقدّم في مناقشة القرائن يجعل من الصعب الحديث عن وجود هذا النوع من الخبر العلمي اليقيني في تراثنا الحديثي الإسلامي عموماً، أو فقل: يجعل وجود هذا النوع من الأحاديث نادر التحقّق في التراث الحديثي؛ لأنّ القرينة القطعيّة التي تحدّثوا عنها يندر إفادتها لليقين في الأحاديث الموجودة بين المسلمين، وإنّما تنفع في غير حالات تعدّد الوسائط، فلو جاء شخصٌ ثقة جليل دقيق ضابط، فأخبرني بخبرٍ يوافق القرآن والعقل والسنّة والإجماع، ولا يعارضه أيّ خبر أو دليل آخر، وكان ينقل عن النبيّ شخصيّاً، فمن الممكن جداً أن تكون قرائن الصدور والمضمون مساعدةً على

---

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، قضايانا على ضوء الإسلام: ١٦٣ ـ ١٦٤.

تحصيل اليقين بهذا الخبر الآحاديّ، أمّا مع حالة التراث الحديثيّ الإسلامي عموماً، من تعدّد الرواة الناقلين عن بعضهم، فمن الصعب أن يكون لخبرٍ آحادي قدرة إفادة اليقين بجهود هذه القرائن التي ذكروها كما رأينا، نعم لا مانع من تحقّق هذا الأمر في بعض الحالات المنفردة النادرة، لكنّ بحثنا هنا في التقعيد لا في الحالات المتفرّقة هنا أو هناك.

فلو جاء اليوم خبرٌ من أربعة وسائط، ورواه المحمّدون الثلاثة في كتبهم، ولم يبدُ لنا وجود داعٍ للكذب في الناقلين، وعمل المشهور بهذا الخبر ووافق مضمونه فتاواهم، ورأينا هذا الخبر بالسند عينه موجوداً في كتب الحديث السنيّة، وكان الرواة في سلسلة السند ثقاتاً، ولم نجد معارضاً لهذا الخبر في الكتاب أو السنّة، بل وافقه العقل والكتاب والسنّة وضروريات الدين، وكان مضمونه سامياً.. السؤال: هل يحصل يقين موضوعي بالصدور في هذه الحال؟ وإذا حصل فهل هذا الأمر يشكّل ظاهرةً في الحديث الشريف أو حالات متفرّقة نادرة؟

الذي نراه ـ وفقاً لتجربتنا الحديثية ـ أنّ تحصيل اليقين بالصدور هنا قليل جداً، فضلاً عن قلّة توفّر خبر يحظى بمجموع هذه القرائن، وغالب الأخبار المحفوفة يحظى ببعض هذه القرائن لا بجميعها. ولعلّ أقوى هذه القرائن هو وثاقة الرواة مع عمل المسلمين، وهذا كلّه يعني أنّ فكرة الخبر القطعي الآحادي المحفوف بالقرائن لها مصاديق قليلة جداً في التراث الحديثي، إذا أردنا الحديث عن موارد يمكن الدفاع عنها موضوعيّاً وبشكل رقمي محدّد. نعم، تحصيل الاطمئنان أكثر وفرةً نسبيّاً في هذه الحال، أمّا اليقين البرهاني أو الموضوعي الاستقرائي فهو بعيد عادةً.

ب ـ وأمّا إذا حظي الخبر الآحادي بتعدّدٍ سندي، بمعنى أنّ طرق هذا الخبر كانت متعدّدة غير مشتركة في الرواة، ولو حتى في راوٍ واحدٍ مكرّر، ففي هذه الحال كلّما زادت الأسانيد والطرق والمصادر الأولى والأصول ـ وليس الكتب الحديثية القائمة اليوم ـ أمكن لقرائن الصدور والمضمون أن تترك تأثيراً أبلغ، وترفع من مستوى واقعيّة الخبر المحفوف بالقرينة؛ والسبب في ذلك هو أنّ تعدّد الطرق مع المصادر يرفع القوّة

الاحتماليّة في الخبر، فينضم ذلك إلى قرائن الصدور والمضمون، ممّا يوفّر فسحةً أكبر في مجال الحديث عن خبر متيقّن أو اطمئناني.

وهذا ما يدفعنا إلى إعادة طرح مسألة التواتر بوصفها المرجع الرئيس لقضيّة اليقين بالصدور في الأحاديث الموجودة في التراث الإسلامي:

فإذا عُرّف الخبر المتواتر بخصوص الخبر الذي كثرت طرقه جدّاً لا مطلق ما تعدّدت طرقه ولو أفاد اليقين من تعدّدها مع القرائن، ففي هذه الحال يكون الخبر المحفوف بالقرينة له واقعيّة حقيقيّة في التراث بحيث يشكّل ظاهرة، كما في الأخبار التي لها ست أو سبع طرق غير متداخلة، واعتضدت بقرائن الصدور والمضمون، فإنّ تحصيل اليقين بها أو الاطمئنان وارد جداً.

أمّا لو قلنا في تعريف التواتر بأنّ الخبر المتواتر يقوم على مطلق تتالي الإخبار، ولو كان هذا التتالي غير كثير، بل خمسة أو ستة أشخاص تتالت إخباراتهم عن واقعة واحدة، انسجاماً مع المدلول اللغوي للكلمة، بعد عدم وجود رقم محدّد في عدد الناقلين مشروط في حصول التواتر كما قلنا سابقاً، ففي هذه الحال يكون الخبر المحفوف بقرينة القطع في الغالب نوعاً من التواتر المفيد لليقين أو على الأقل التواتر الاطمئناني إذا صحّ التعبير؛ لأنّ قرائن القطع كلّها تندرج تقريباً ضمن العوامل الموضوعية والذاتية في التواتر بعد الملاحظة والتدقيق والمقارنة، ومن ثمّ فلن يكون هناك موارد تُذكر للخبر الآحادي المحفوف بقرينة القطع.

وإن شئت قلت: إنّ فهمنا للتواتر مؤثر على تحديد درجة واقعيّة الخبر الآحادي المحفوف بقرينة القطع، فلو ضيّقنا تعريف التواتر أمكن وقوع الخبر المحفوف بنسبة رقميّة وعددية أكبر، أمّا لو وسّعنا من تعريف التواتر لمطلق تتالي الإخبار، ففي هذه الحال ستكون أغلب المصاديق الواقعيّة في التراث الحديثي للخبر المحفوف مندرجة في التواتر، وسيقلّ بكثرة تحقّق خبر آحادي مفرد يصل الإنسان فيه إلى اليقين بمجرّد قرائن القطع.

كما أنّنا توصّلنا هنا ـ نتيجة ما تقدّم ـ إلى أنّ التواتر بناءً على التوسعة يمكن أن يحصّل اليقين بالصدور، ويمكن أن يحصّل الاطمئنان به، تماماً كالخبر المحفوف بقرينة القطع يمكن أن يحصّل اليقين ويمكن أن يحصّل الاطمئنان، فلا بأس بتقسيمهما ـ أصوليّاً وحديثيّاً ـ إلى المتواتر اليقيني والمتواتر الاطمئناني، وكذلك إلى المحفوف اليقيني والمحفوف الاطمئناني، والله العالم.

المحور الثالث

القيمة المعرفيّة للموروث الحديثي الإسلامي

أو

المعيار العام لدرجات الوثوق

تمهيد في شرح الفكرة المركزيّة المقصودة

القصد من هذا المحور المختصر هنا هو أنّنا بعد أن درسنا الحديث المتواتر القطعي، بل والخبر العلمي والاطمئناني عموماً، ورصدنا حالاته ومفهومه وشروط تحقّقه، واكتشفنا أنّ التواتر أو الخبر المحفوف المفيدين لليقين أو الاطمئنان ليس تحقّقهما أمراً سهلاً، ولا هو بالمستحيل.

بعد هذا كلّه، نريد الآن في هذا المحور الموجز أن ننظر في مجموع التراث الإسلامي (والمذهبي)، لنرصد عناصر قوّته وضعفه من حيث إفادتها اليقين أو عدم ذلك، بمعنى أنّنا لا نريد هنا أن نتعامل مع هذا الحديث أو ذاك؛ في احتوائه شروط التواتر أو الاحتفاف بالقرينة القطعيّة، بل ننظر إلى مجموع التراث، أو أمّهات كتب التراث الحديثي الإسلامي، فهل توجد عناصر عامّة تفيد اليقين بصدور نصوص أحاديث هذا التراث أو نصوص أمّهات كتبه إلا ما خرج بالدليل، أو أنّ المعطيات العامّة في قراءة هذا التراث وتاريخه ووقائعيّاته لا تسمح بذلك، بل تسمح بالقول بأنّ الأصل هو عدم

اليقين بنصوص هذا التراث إلا ما خرج بالدليل؟ وبعبارة ثانية: هل هناك قرائن يقين عامّة في مصادر التراث الحديثي الإسلامي أو المذهبي؟ وهل هناك مضعّفات عامّة تجعل الباحث الحديثي قليل أو متوسّط الثقة بنصوص التراث الحديثي؟ وماذا تعطي النظرة الإجماليّة للتراث الحديثي على مستوى رفعها لدرجة الوثوق بالصدور أو على مستوى خفضها لدرجة الوثوق بالصدور؟

ولابدّ لي أن أشير إلى أنّ جملة مهمّة من فقرات هذا المحور قد أسهبنا في الحديث عنها في كتابنا (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي)، وكتابنا الآخر (نظريّة السنّة)، ولهذا سنذكر الأمور هنا باختصار، والتفاصيل موكولة إلى هناك أو إلى خبرة القارئ في مجال الحديث عموماً، شرط التجرّد من عقدة النقد تارةً، وعقدة التقديس وحسن الظنّ تارةً أخرى.

إذن، هذا هو تساؤلنا الرئيس في هذا المحور، وسأضع الجواب ـ بدايةً ـ ضمن مدارس ثلاث مختصرة، يختلف المنتمون إليها في شدّة أو ضعف المبالغة فيها والحماس:

أ ـ مدرسة الوثوق، أو الميول اليقينيّة في التراث الحديثي

أقصد بهذه المدرسة تلك التيارات التي ظهرت عليها ميول التوجّه الوثوقي (الشخصي) أو الاطمئناني أو العلمي، بنصوص أمّهات كتب التراث الحديثي الإسلامي أو المذهبي، إلا ما خرج بالدليل، مثل التيار الإخباري أو الحشوي أو غيرهما عند الشيعة أو السنّة أو..

وقد قدّم هذا الفريق مجموعةً من المعطيات العامّة لإفادة الوثوق والاطمئنان بالحديث الشريف في تجربته التاريخية الواصلة إلينا، وهذه المعطيات التي قدّمت هنا على صعيد المذاهب المختلفة، قمتُ بدراستها بالتفصيل في كتابين: (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي) و (نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة)، حيث استعرضتُ في هذين الكتابين المتواضعين مجمل العناصر العامّة التي قدّمها

أنصار الميل الوثوقي الاطمئناني بالتراث الحديثي، وتمّت عملية رصدها التاريخي والتحليلي في كتاب (نظريّة السنّة)[١]، ثم قمتُ بتقويمها ونقدها معيارياً في كتاب (المدخل إلى دراسة الحديث النبوي)[٢].

وقد توصّلنا هناك إلى أنّ هذه المعطيات العامّة التي قدّمتها بعض التيارات المدرسيّة تساعد على خلق مصداقيّة حقيقيّة لكتب الحديث في الجملة، لكنّها عاجزة عن إيصالنا إلى حالة من اليقينيّة أو الاطمئنان بهذه النصوص إلا ما خرج بالدليل، إنّها غير قادرة على أنّ تجعل نظريَّتنا متفائلة بهذا التراث، بدرجة حصول اليقين من رواياته في غير حالات التواتر أو كثرة الطرق أو تعاضد الشواهد والقرائن والمصادر والأسانيد في الموارد المختلفة إلى حدٍّ معقول.

وإنّني أرجو القارئ الكريم أن يتوقّف هنا عن القراءة، ويذهب ليطالع هذين البحثين، ولعلّه يكفيه ما ذكرناه في كتاب (المدخل إلى موسوعة الحديث النبويّ)؛ لأنّ عمدة المناقشات وضعناها هناك، وسأعتذر منه لعدم خوضنا في هذا الموضوع هنا، حتى لا نكرّر عشرات الصفحات التي ذكرناها هناك.

ب ـ مدرسة الشكّ العام أو الميول الرافضة للتراث الحديثي

وكما كان هناك توجّه ميّال لليقين بنصوص التراث الحديثي الأمّ، كذلك كانت هناك توجّهات أخرى ميّالة للشك في كلّ هذا التراث، ورفضه وتنحيته جانباً، وعدم الوثوق به بالمرّة إلا ما خرج بالدليل، وهو نادر جدّاً.

وأغلب المشتغلين المذهبيّين بالحديث لديهم هذا الموقف من التراث الحديثي

(١) راجع: حيدر حبّ الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٢١٥ ـ ٢٩٥.

(٢) راجع: حيدر حبّ الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبويّ: ٣١١ ـ ٣٨٣.

للمذاهب الأخرى، وكذلك الحال في التيارات النقديّة أو الحداثية في الفكر الديني، فإنّ لدى بعضها هذا التوجّه بالنسبة لمجمل التراث الحديثي عند المذاهب كافّة، وهكذا الحال مع المستشرقين حيث يغلب فيهم هذا التوجّه، كما بحثناه في محلّه[١].

وهنا، سوف أعتذر من القارئ الكريم مجدّداً ـ هرباً من التكرار ـ وأدعوه لكي يراجع قراءتي التحليليّة والنقديّة لهذا التوجّه الشكّي العام، فقد درستُ في كتابي (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي) بالتفصيل، مجمل وعمدة الإشكاليّات التي طُرحت من هذه التيارات بهدف إسقاط قيمة الحديث إسقاطاً نهائيّاً في تراث هذا المذهب أو ذاك، أو في تراث مجمل المذاهب، واستعرضت مجموعة جيّدة من الإشكاليّات هناك، وعلّقت عليها بالتفصيل[٢].

وقد خرجتُ هناك بنتيجة وسطيّة ترى ما أسميتُه (الاعتبار الإجمالي) للتراث الحديثي الإسلامي، المتعالي عن المذهبيّة، والذي يشكّل المدماك التحتي لانطلاقة البحث في التراث الحديثي، بهدف تمحيصه ونقده وتحليله وفصل غثّه عن سمينه.

ج ـ مدرسة التريّث أو الميول المتشدّدة في التعامل مع الموروث الحديثي

بعد الفراغ ـ في كتابنا (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي) ـ عن مناقشة الإشكاليّات التي أثيرت على مصادر الحديث، بهدف الإطاحة بها بأجمعها أو الإطاحة بفريق مذهبي منها، وبعدما تبيّن أنّ هذا المنهج غير صحيح، يلزم هنا دراسة الدرجة المعرفيّة لمصادر الحديث الإسلامي، ليس بهدف حذفها أو إحضارها هذه المرّة، وإنّما بهدف تحديد درجة إفادتها لليقين أو الاطمئنان، وهذا البحث وإن كان يشترك مع

---

(١) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٣٤١ ـ ٤٢٩ (مبحث المستشرقون وحجيّة السنّة النبويّة الشريفة، مطالعة تحليليّة نقديّة)؛ ومحمد البشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب (رسائل جامعيّة ٢): ٣٣٧ ـ ٣٦٨.

(٢) راجع: المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٣٨٥ ـ ٦٤٦.

سابقه في جملة من العناصر، إلا أنّ فصله ـ ولو مختصراً ـ يظلّ ضرورةً لوزن نظرتنا للأحاديث وتحديد درجة الوثوق بها عموماً.

وحيث إنّ عناصر القوّة متعدّدة، وقد أسهب المشتغلون بالحديث في التعرّض لها، كدقّة العلماء واحتياطهم وجرحهم وتعديلهم وغير ذلك الكثير، لهذا لن نبحث عن هذا الأمر الذي سبق أن ناقشناه كما قلنا، وسنفترض أنّ درجة الوثوق بالأحاديث هي المائة في المائة، ثم سننظر في العناصر المعيقة التي سنجمع أهمّها دفعةً واحدة، ثم نقوم بعرضها على درجة المائة في المائة للحصول على معيار رقمي أدقّ هذه المرّة، ولا ينبع لا من حماس التأييد، ولا من الاندفاع نحو الهدر والإطاحة بهذه الأحاديث. وهذا يعني أنّ هذه المطالعة الخارجيّة الآتية من خبرة داخليّة في الحديث تشكّل أفقاً عامّاً يفترض أن يدخل منه الباحث الحديثي؛ ليساعده في وزن درجات وثوقه هنا أو هناك بهذا الحديث أو ذاك.

ويجب أن نشير أيضاً إلى أنّ هذا البحث لا يسقط ـ بالضرورة ـ الحديث الذي تثبت حجيّته بنظريّة حجيّة الحديث الظنّي المعتبر، أي خبر الثقة الحجّة، بناء على القول بحجيّة خبر الثقة، وإنّما هو عمليّة رصد من حيث أساس العلم واليقين والاطمئنان والوثوق، فنحن نرصد هنا وفقاً لهذه العناوين الأربعة المعبّرة عندنا هنا عن مضمون رئيس واحد، لا وفقاً لنظرية حجيّة خبر الواحد الظنّي، فمن الضروري الفصل بين المفهومين حتى لا نقع في التباس أو زلل.

كما لابدّ من التنبيه إلى أنّ البحث في هذه العناصر الأربعة من زاوية الفهم الديني من الحديث عموماً، لا فقط من زاوية الصدور، بمعنى أنّ الحديث تواجهه مشكلات على صعيد السند وأخرى على صعيد متون الأحاديث المنقولة إلينا، ونحن سنعرض النوعين معاً من هذه المشكلات، لتتحدّد درجة إفادة الحديث الإسلامي للمعرفة الدينية والعلم بالدين، وليس فقط جانب صدور هذه الأحاديث، فليُتنبّه لذلك جيّداً.

مبرّرات التريّث أو عناصر تراجع اليقين في الموروث الحديثي عامّة

مبرّرات التريّث كثيرة جدّاً، ويعرفها الإنسان نتيجة تراكم الخبرة في التعامل مع التجربة التاريخية الحديثية وهمومها ومشاكلها، كما أنّ مراجعة عمليّات النقد والبحث والنقد المضادّ في المدرستين السابقتين، تطلّ على تكوين صورة أكثر واقعية عن الموروث الحديثي، وعليه فإنّ مطالعة المباحث التي أحلنا عليها قبل قليل ضروريٌّ للغاية أيضاً، لتكملة الصورة في فهم توجّه المدرسة الثالثة هنا، وهي المدرسة التي ننتصر لها، وقد انتصر لها ـ من حيث المبدأ ـ جمهور المحقّقين من الأصوليّين والرجاليّين، والنقّاد من المحدّثين أيضاً، في المذاهب كافّة. ومناقشاتُ الأصوليّين والرجاليّين من الإماميّة مع الإخباريّين، تكشف عن هذا الأمر بوضوح، لو أردنا أن نأخذ مثالاً لتأكيد الفكرة. وكتابنا (نظريّة السنّة) يكفل لو راجعه الإنسان أن يضعه ـ إن شاء الله ـ على وعي حقيقي بطبيعة المشهد الحديثي من هذه الزوايا.

كما أودّ الإشارة إلى أنّني سوف أوجز هنا، ولن أستخدم طريقة الإتيان بشواهد وإقرارات العلماء كثيراً، وإن كانت هذه الطريقة تقنع من يميل للوثوق الحديثي أكثر، بهدف تأكيد فكرة التريّث قبل الحديث عن اليقين بالصدور ولو بالمعنى العادي للكلمة، فليس أيّ حديث يأتي ولو كان له سند أو سندان أو ثلاثة بالذي يحصل به الوثوق الاطمئناني، فهذا أداء غير موضوعي إلا في حالات محدودة؛ لأنّه أداء يتجاهل الكثير من مشاكل الحديث وقضاياه عبر التاريخ، والتي في ضوئها ـ وليس في ضوء التنظير الأصولي التجريدي فقط ـ يمكن فهم الحديث ووقائعه، والتعامل بواقعيّة أكبر مع معطياته.

من هنا، أغتنم الفرصة للدعوة إلى المزيد من دراسة العلل في الحديث الشريف، فمباحث علل الحديث، خاصّةً ما يسمّى بالعلل الخفيّة، مهمّة للغاية، وهي التي تحفر صورةً أكثر جديّةً عن هذه الوثائق التاريخيّة المهمّة، والعلل ـ كما يعرفها الجميع ـ تارةً تكون في المصادر والأسانيد، وأخرى تكون في المتون والمحتويات، وقد اشتغل

الباحثون في الحديث في العلل عند المذاهب كافّة، لكنّني أرى أنّه من الضروري أن يُفرد الإماميّة اختصاصاً في مباحث علل الحديث، ويشبعوها أكثر بالتحليل والنقد، فما تزال متفرّقةً في بحوثهم، وهذا التفرّق يمنع عن تكوّن صورة ملتئمة للمشهد في وعي الباحثين، فنحتاج لدراسة العلل بخبرويّة عالية بغية تأمين صورة واقعيّة للحديث الشريف في مصادر التراث الإسلامي عموماً.

وعلى أيّة حال، فإنّ أبرز العلل العامّة والنقاط المعيقة في تقديري[١]، والتي تواجه الحديث الإسلامي ـ مع موافقتي الجزئيّة على ما ذكره بعض الباحثين، من أنّ قصور المنهج التقليدي في نقد الحديث دفع لظهور تيار نقد السنّة الشريفة في المجتمعات الإسلاميّة[٢] ـ هي على الشكل التالي:

١ ـ أزمة النقل بالمعنى

العنصر الأوّل هنا هو أزمة النقل بالمعنى، فقد بحثنا في محلّه بالتفصيل مسألة النقل بالمعنى، وقلنا بأنّ غالب الأحاديث منقولةٌ بالمعنى بما فيها بعض الأحاديث المصنّفة في عداد المتواترة، ولا أقلّ من أنّ غالب الأحاديث لا يُعلم أنّه منقول باللفظ.

ويقرّ العلماء بهذه الظاهرة في قطاع كبير من الروايات والأحاديث، ويرون أنّ الرواة ينقلون بالمعنى، فقد تتغيّر الألفاظ هنا وهناك قليلاً، وربما يؤدّي هذا التغيّر إلى حدوث تغيّر في بعض المساحات الدلاليّة من غير قصد؛ لأنّ النقل بالمعنى يُخضع الحديث ـ

---

(١) لكلّ واحدة من هذه النقاط قصّتها في البحث الحديثي، وقد تعرّضنا لأكثرها ـ إن لم يكن لجميعها ـ بالتفصيل في أبحاثنا الرجاليّة والحديثية وفي كتبنا المختلفة في هذا المجال، فلتراجع، ونحن نذكر عناوينها هنا فقط منعاً للإطالة، وكلّ خبير بهذه الملفّات سيدرك هنا حجم تأثير هذه العناوين التي سوف نذكرها، راجياً من الجميع التحلّي بقدر عالٍ من الموضوعيّة والابتعاد عن المناشئ المذهبيّة أو الدينيّة التي تدفع ـ أيديولوجياً ـ لاختيار موقف.

(٢) انظر: محمد طاع الله، أصول الفقه عند المحدّثين: ١٢٠ ـ ١٢١.

بدرجة أو بأخرى ـ إلى درجات وعي الناقل ومقدار فهمه لما ينقل، فقد تفوته قيود لاحظها المتكلّم، وقد يدخل قيوداً يظنّها مرادة للمتكلّم، ولابدّ من حساب عنصر الوسائط الموجودة في الأسانيد مع حالة النقل بالمعنى، فالأوّل ينقل ما فهمه من المعصوم، ثم يأتي الثاني وينقل ما فهمه من الأوّل وهكذا، وفي هذه الحال يتأثر معدّل الوثوق بالنتيجة النهائية المأخوذة من الحديث تلقائيّاً، تبعاً لاحتماليّة استخدام النقل بالمعنى في الراوي الثاني والثالث وهكذا.

٢ـ أزمة النُسَخ والمخطوطات

العنصر الثاني هو أزمة النُسَخ والمخطوطات، حيث كشفت جهود التصحيح والتحقيق في النسخ المخطوطة عن اختلافات هائلة بينها، وهذا واضح وبديهي لكلّ مطّلع في هذا المجال. ولا نقصد بالاختلافات الهائلة حالةً تجعل مكان الحديث حديثاً آخر، فهذا قد يحصل، لكنّ الذي يحصل كثيراً هو اختلاف بعض العبارات في الحديث الواحد، والاختلاف بالزيادة والنقيصة، وبالتقديم والتأخير و.. فاختلافات النسخ تترك أثرها الواسع على معدّل الوثوق النهائي بكلّ حديثٍ على حدة من حيث الاستنتاج النهائي منه في عمليات الاجتهاد والفهم للوصول إلى حقيقة الدين.

بل المعروف أنّ مثل كتاب تهذيب الأحكام للطوسي لا يكاد يخلو سطر منه من مشاكل في النسخ واختلافات ونحو ذلك، باعتراف كبار العلماء، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع في غير مناسبة، وعن نسخ كتاب صحيح البخاري وغيرها من كتب المسلمين. بل إنّ كتب العلامة الحلّي التي حظيت باهتمام أجيال العلماء ككتب الطوسي، نلاحظ فيها مثل هذه المشاكل، فانظر في النصّ التالي الذي كتبه محقّقو كتاب جامع المقاصد للمحقّق الكركي، والذي هو من أهم الشروح على كتاب قواعد الأحكام للعلامة الحلّي حين قالوا: «تبيّن لنا أثناء التحقيق أنّ نسخة كتاب «قواعد الأحكام» التي اعتمدها المحقق الكركي رضوان اللهَّ عليه في شرحه «جامع المقاصد» لم تكن سليمة، ممّا

جعلته يسهب في كثير من الأحيان في شرح عبارة مضافة أو حرف مضاف، وفي النهاية يحتمل زيادته أو تصحيفه، و عندما نرجع إلى النسخة التي اعتمدناها من كتاب «قواعد الأحكام» والتي جعلت في متن الكتاب، نراها تختلف مع نسخة المحقّق الكركي، بعدم وجود العبارة المذكورة»[١]. ومشاكل النسخ التي وصلت للحرّ العاملي معروفة أيضاً.

يضاف إلى ذلك أنّ أغلب المخطوطات التي يملكها المسلمون عن الكتب الحديثية وغيرها لا ترجع إلى عصر المؤلّف، بل يفصلها عن عصره قرن أو قرنان أو ثلاثة قرون أو أكثر، بل هناك العديد من المخطوطات لم تظهر إلا بعد سبعة قرون وأكثر، وهذا كلّه مهما خفّفنا من وطأته، يظلّ يضعنا أمام فرضيات احتمالية في حصول أخطاء أو دسّ أو خلط أو غير ذلك بين الكتب والنصوص، لاسيما وأنّ عَالَمَ الحديث يختلف عن غيره بوفرة الدواعي إلى الدسّ والتلاعب فيه، خاصّة لو كان المخطوط متصلاً بقضايا ذات طابع مصلحي أو خلافي بين المسلمين.

٣. إشكاليات الاتصال والعنعنة

العنصر الثالث هنا هو إشكاليّة الاتصال والعنعنة، فإنّ كثيراً من الأحاديث وردت بصيغة العنعنة، وصيغة العنعنة كما تحتمل اتصال السند كذا تحتمل انقطاعه، ولهذا يدرج بعضهم العنعنة في التدليس الموهم للاتصال، وفي ظلّ هذا الوضع كيف يمكن إحراز الاتصال، لاسيما بناءً على القول بأنّ التدليس لا يسقط عدالة الراوي أو وثاقته؟![٢].

---

(١) جامع المقاصد ١: ٦٦ (المقدّمة).

(٢) علّق الشيخ البهائي على إشكاليّة العنعنة بالقول: «فتح هذا الباب يؤدّي إلى تجويز الإرسال في أكثر الأحاديث وارتفاع الوثوق باتصالها. والحقّ أنّ لفظة (عن) في الأحاديث المعنعنة تشعر بعدم الواسطة بين الراوي والمرويّ عنه» (الحبل المتين: ٣٥)، وقوله: «تشعر»، واضح في أنّه لم يستطع

لا نريد أن نقول بأنّ الحديث المعنعن هو حديث مرسل، فقد ناقشنا هذا الموضوع في محلّه ورفضناه، إنّما نريد أن نقول بأنّ الحديث المعنعن يمكن أن يكون مرسلاً باستخدام صيغة العنعنة بغرض التدليس، وهذا الإمكان ولو نفيناه عمليّاً لكنّه على مستوى تحصيل العلم تبقى فيه مشكلة كما هو واضح.

كما أنّ مجرد المعاصرة لا يُثبت الاتصال بمعنى الملاقاة؛ لأنّ الملاقاة درجة أعلى من المعاصرة كما ذكر المحدّثون أنفسهم، فضلاً عن أنّ هناك أزمة أخرى تطال جملة من المحدّثين، لاسيما في الوسط الشيعي، حيث يقلّ مجال حديث كتب الرجال والتراجم الشيعيّة عن تاريخ وفاة الراوي بالضبط، على خلاف الكتب السنيّة في هذا المضمار حيث تركّز على هذا الأمر، ولعلّ السبب في ذلك أنّ التراث الشيعي اعتمد في تحديد الطبقة على معاصرة كلّ إمام، كما يظهر من خلال كتاب الرجال للطوسي، وكتاب الرجال للبرقي، وهذا المعيار ليس دقيقاً؛ لأنّه إذا أخذنا الإمام جعفر الصادق مثلاً، فسنعرف أنّه عاش ما بين ٨٣هـ و ١٤٨هـ، فإذا فرضنا زيداً ممّن توفي عام ١٢٠هـ، فسيكون من أصحاب الباقر (١١٤هـ) والصادق (١٤٨هـ)، ولو فرضنا عمرواً ولد عام ١١٠، وتوفي عام ١٧٠، فسيكون من أصحاب هذين الإمامين مع الإمام الكاظم أيضاً، مع أنّه ليس من المنطقي أن يروي الثاني عن الأول؛ لأنّ الأوّل توفي وكان للثاني عمر عشر سنوات فقط. فطريقة تنظيم الطبقات بحسب الأئمّة والشخصيات ليست بدرجة الدقّة التي تملكها طريقة التنظيم في موضوع الاتصال واللقيا وفقاً لتاريخ الوفاة الدقيقة. ولهذا تشدّد بعض المحدّثين في هذا الموضوع، فاشترط إثبات المعاصرة واللقيا معاً.

تجاوز الإشكاليّة، ولو كان قصده الجانب اللغوي لكلمة «عن» (الجلالي، حجية الحديث المعنعن: ١٣٤)، فلماذا لم يتعرّض للجانب المصطلح عندهم لو كانت تفيد الاتصال، مع أنه أحوج إليه هنا في بحثه؟! وإشكاليّة العنعنة نقبل بها في الجملة لا بالجملة على تفصيل لا نطيل فيه الآن، تعرّضنا له في غير موضع، مثل كتابنا: المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٥٤٠ ـ ٥٥٣.

ونحن سبق لنا أن عالجنا في كتاب (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي) أزمة العنعنة، لكنّ هذا لا يلغي وجود احتمالات من حيث المبدأ، في أن يستغل المدلّس أو غير الثقة صيغة العنعنة للتلاعب في نقل الحديث، ونحن لا نريد من عرض هذه المشاكل هنا أن نُثبت سقوط اعتبار الحديث، بل أن ندفع باتجاه عقلانيّة نقديّة في التعامل مع الحديث، تطيح بالوثوق الوهمي فيه، في الوقت عينه الذي تثبت الاعتبار الإجماليّ له، فلاحظ وتأمّل.

٤ ـ مشاكل الإدراج والدمج في الحديث

العنصر الرابع هو الإدراج في الحديث، فإنّ بعض العلماء قاموا بالإدراج والزيادة في الأحاديث عن غير قصد الكذب، ويُعرف ذلك عن الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) عند الإماميّة في كتابه «الفقيه» كما قيل[١]، وفي هذه الحال فإنّه من المحتمل أنّ أحد الرواة في سلسلة السند قد قام بإدراج شيء في الحديث من باب التوضيح أو السهو، ثم وبمرور الوقت تحوّل هذا النص التوضيحي إلى جزء من نصّ المعصوم، الأمر الذي قد يوجب خللاً في الاستنتاج النهائي من الحديث. إنّ مثل هذه الظاهرة تفتح الباب على فرصة احتماليّة أيضاً في مجال الحديث.

ومن أمثلة ذلك أن يقال في متن الحديث كلمة (يعني)، فإنّ بعض العلماء يرى أنّ هذه الكلمة قرينة على أنّ هذه الجملة ليست من المعصوم؛ بل هي من الراوي عنه أو

---

(١) اتخذ كتاب الفقيه للصدوق طابعاً فقهيّاً حديثيّاً معاً؛ لهذا وجدناه يزيد في الحديث توضيحاً ويختصر أو يحذف جملةً أو مقطعاً ربما يراه تخليطاً أو غلواً أو غير ذلك، يُعلم ذلك بمقارنته بما جاء في كتاب الكافي للكليني، وقد رصد هذه المقارنات المجلسي الأوّل في شرحه على الفقيه المعروف بروضة المتقين، ولمزيد من الاطلاع، انظر: الغفاري، دراسات في علم الدراية: ٤٠؛ وثامر هاشم حبيب العميدي، مع الصدوق وكتابه الفقيه، مجلة علوم الحديث، العدد ٢: ١٦٥ ـ ١٧٠. نعم هناك من رفض هذه التهمة الموجّهة للشيخ الصدوق رحمه الله.

أحد الرواة؛ لأنّ الصحيح في اللغة أن يقول: أعني، فقول: يعني، دالٌّ على الإدراج في الحديث، وهذا مورد له تطبيقات كثيرة للغاية.

هذا في الإدراج الحديثي، أمّا الإدراج في النسخ المخطوطة وقيام النسّاخ بإدراج نصّ أو متن في الحديث، وهو تعليقة من أحد العلماء فهو الآخر معروف، كمعروفيّة الإنقاص وحذف سطر أو أسطر أو حتى صفحة في بعض الأحيان، ويكفي مطالعة ما كُتب حول التصحيف والتحريف في النسخ المخطوطة ليتأكّد هذا الأمر.

وأمّا الحديث عن أصل عدم الزيادة أو أصل عدم النقيصة، فلا يحلّان المشكلة هنا لو ثبتا أساساً؛ لأنّنا نتكلّم في جوانب العلم بالصدور لا في البناءات العمليّة العقلائيّة ولو في مورد عدم العلم.

٥ـ إشكاليّة الحفظ في التناقل الشفوي

خامس العناصر هنا هو إشكاليّة الحفظ في التناقل الشفوي، وذلك أنّ عصر التحديث مرّ بمرحلتين: إحداهما كان التناقل فيها قائماً على الحفظ، والثانية كان قائماً على التدوين الكتابي، دون أن يكون هناك تنوّع محدود في المرحلتين معاً، وفي هذه الحال، وبصرف النظر عن إمكانية حفظ النصوص لفترات طويلة، فإنّ النصوص الطويلة جداً كبعض الأدعية والزيارات والخطب ممّا يصعب تصديق حفظه بهذه الطريقة لسماعه مرّةً واحدة من شخص النبيّ أو الصحابي أو الإمام، فلو أمكن حصول ذلك لكنّ كثرة حصوله تظلّ أضعف على المستوى الاحتمالي. والتعامل مع مجمل الرواة في الحفظ على أنّهم أشبه بوسائل الضبط وبالحواسيب أمر غير منطقي.

وهذه الإشكاليّة تواجه الحديث السنّي بدرجة أكبر بكثير من الحديث الشيعي؛ لأنّ الكثير من روايات الشيعة عن أئمّتهم الذين يعتقدون بعصمتهم كالنبي جاءت في عصر التدوين، بخلاف الروايات السنيّة عن النبيﷺ، وإن كانت كتب أهل السنّة عن أئمّتهم في الفقه والحديث تظلّ أوثق في ثبوتها لهؤلاء الأئمّة من كتب الشيعة عن

أئمّة أهل البيت، لكنّ هذا جانب آخر مختلف. كما أنّ وجود كتب الشيعة في عصر التدوين لا يعني أنّها كانت كلّها تدوّن فور السماع على طريقة الإملاء.

بل توجد مشكلة في معلوماتنا عن كيفية التدوين، فليس كلّ الناس يمكنهم تدوين كلّ الكلام، ولا نعرف طرائق المحدّثين جميعاً في التحديث: هل كانوا سريعين في الكلام أو كانوا بطيئين؟ ولا نعرف خبرات الكَتَبَة هل كانوا سريعين أيضاً بحيث يقدرون على متابعة المتكلّم أو لا؟ هذا كلّه يضعنا أمام احتمالات يفترض أخذها بعين الاعتبار.

يضاف إلى ذلك أنّ عدد الذين يعرفون القراءة والكتابة غير واضح، لاسيما في القرن الهجري الأوّل، وهذا يفرض نوعاً من التنبّه لمشكلة التدوين.

وهذا يضعنا ـ على حدّ تعبير بعضهم[1] ـ أمام مشاكل النسيان، وثقل السامعة، وخطأ السماع أو التلفّظ. كما أنّ مشكلة التدوين تضعنا أمام مشاكل.

يقول بعض الباحثين المعاصرين: «إنّ الحروف العربيّة لم تنقّط إلاّ في القرن الثالث أو الثاني. وهذه الحقيقة تعكس مشكلة لا يمكن الاستهانة بها. فقد كان المسلمون الأوائل يعتبرون تنقيط القرآن بدعة، وكان أمر تنقيط كلمات القرآن شبيهاً بظاهرة ترجمة القرآن في العصور القريبة. فالنقطة إنْ حفرت تحوّل المحرم إلى المجرم، وإنْ رفعت تحوَّل المجرم إلى المحرم. فلولا النقطة أنّى للقارئ أن يعرف المعنى المراد؟! وكيف يمكن له التمييز بين السبعة والتسعة، أو العكس؟ ومن هنا نشأت مشكلة تحديد سنّ البلوغ، فإننا لولا التنقيط يمكن لنا قراءة السبعة تسعة، وقراءة التسعة سبعة. وهل يجب أن نضع بين المصلّي الرجل وبين المرأة ـ إذا أمّ جماعة النساء ـ حائلاً أم يكفي أن يبتعدْنَ عنه بمقدار شبر؟ إنّ هذا يتوقف على التفريق بين الشبر والستر الوارد في الرواية التي تبين

---

(١) راجع: حامد الإصفهاني، وقفة على تعقيدات رواية الحديث، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٣٦ ـ ٣٧: ٢٩٤.

حكم إمامة الرجل لجماعة النساء، حيث اشترط أن يكون بينه وبينهن (س ى ر)! فهل المراد هو (شبر) أو (ستر)؟! وما إلى ذلك من الاختلافات الأخرى الناشئة عن هذه الظاهرة. وإن أكثر النسخ البدل معلولةٌ لهذه العلة. وعندما عقد العزم على مباشرة التنقيط لم يكن هناك من طريق في الكثير من الكلمات سوى الاجتهاد البحت. وعليه فإنّ الذي بلغنا إنما هو خليطٌ من الاجتهاد والظنّ والحدس والخطأ في القراءة والتصحيف»[1].

٦ ـ أزمة التقطيع الحديثي

العنصر السادس هو أزمة التقطيع، فإنّ الكثير من المحدّثين ـ كما هو معروف ـ قاموا بتقطيع متون الأحاديث بهدف الحيلولة دون التكرار، وبغية الاستفادة من المقطع محلّ الشاهد المنسجم مع الباب الحديثي الذي يريد المحدّث إدراج هذا الحديث فيه، وفي هذه الحال تعاني الأحاديث من أزمة القرائن المتصلة؛ لاحتمال أنّ النص لم يُنقل بأكمله، فتصوّر الراوي أو المحدّث أنّ حذف المقطع الآخر بهدف الاختصار وعدم التطويل لا يضرّ بالحديث، والحال أنّه يضرّ به؛ لوجود قرينة متصلة هنا أو هناك، ويلاحظ ذلك بمراجعة كتابين حديثيّين: أحدهما يعرف عنه التقطيع، مثل كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»، والآخر يعرف عنه العدم، مثل كتاب «جامع أحاديث الشيعة»، حيث سيرى الباحث أنّ مراجعة النص بأكمله سوف تمنحه تصوّراً مختلفاً عن الحديث في بعض الأحيان، وعليه فما هو الدليل على عدم حذف الراوي بعض المقاطع لهذه الأسباب؟ فإنّ ذلك لا يضرّ بوثاقته كما هو واضح؛ وإلا لأضرّ بوثاقة الحرّ العاملي.

والملفت أنّ الشيخ الصدوق كان يستخدم هذه الطريقة، حسبما يقول المحدّث النوري، فقد ذكر النوري أنّه «يظهر من بعض المواضع أنّ الصدوق ـ رحمه الله ـ كان

---

(١) المصدر نفسه: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

يختصر الخبر الطويل، ويسقط منه ما أدّى نظره إلى إسقاطه»[1]، وإن ناقش السيد الخوئي في ذلك[2].

٧ـ أزمة عدم ظهور الأسئلة وتحديدها بدقّة

تواجه الكثير من الروايات المنقولة إلينا مشكلة جادّة تتعلّق بعدم نقل الكثير من الرواة للسؤال الذي وجّهوه للمعصوم، فمثلاً يقول: سألته عن بيع الخمر فقال كذا وكذا. فلم يذكر لنا الراوي نصّ السؤال وإنّما ذكر عنوانه، وهذا من أقلّ مراتب النقل بالمعنى عادةً. وهو ما يفتح الباب أمام شكّ في إمكانات وجود خصوصيّات في سؤال السائل أثرت على جواب المعصوم، وظنّ هو أنّها عابرة ولا قيمة لها، فنقل لنا عنوان سؤاله، فكم ستكون القيم الاحتماليّة للجواب هنا في جملة من الموارد؟ ألن يؤثر ذلك على درجة الثقة بالاستنتاج الديني من الحديث؟

وهناك من يرى أنّه لو صَدّر الراوي الرواية بقوله: سُئل الإمام عن كذا وكذا، فهذا خبرٌ مرسل؛ لأنّه لا يُعلم أنّه كان حاضراً ليكون النقل مباشراً، بل لعلّ ما يشهد له أنّهم في كثير من الأحيان يصرّحون بقولهم: سُئل وأنا حاضر، مما يدلّ على أنّه لو حُذف هذا التوضيح فاحتمال عدم الحضور وارد، ومن ثمّ الإرسال مما لا مفرّ منه، بل قد تكون هنا شبهة تدليس من الراوي في بعض الأحيان.

٨ـ أزمة المعرفة بأحوال الرواة وهويّاتهم

من الواضح أنّ المعرفة بحال الرواة ليس أمراً بسيطاً، بل هو عمليّة معقّدة تحتاج للكثير من جمع الشواهد والقرائن، ولكن إذا بُني في حجيّة قول الرجالي على ما ذهب

---

(١) النوري، مستدرك الوسائل ١١: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

إليه الكثير من العلماء المسلمين، من أنّها مبنيّة على حجيّة خبر الثقة أو حجيّة الفتوى أو حجيّة الشهادة والبيّنة أو الحجيّة الخاصّة للظنّ الرجالي من باب التسالم والإجماع أو حجيّة قول أهل الخبرة مع عدم حصول العلم من قولهم، ففي هذه الموارد برمّتها تغدو أكثر معلوماتنا عن أحوال الرواة ظنوناً، بل على بعض النظريّات ليست إلا مراسيل، فكيف يمكن والحال هذه الدخول في فضاء الحديث الشريف بنسبة يقينيّة عالية؟!

إنّ أصل معلوماتنا عن أحوال الرواة وأشخاصهم ظنيّ في كثير من الموارد، وبعد ثبوت وثاقتهم بطريقة ظنيّة ينشأ ظنّ بصدقهم وليس يقيناً، وبعد اليقين بصدقهم جدلاً ينشأ ظنّ بصواب ما قالوه وعدم وقوعهم في الخطأ لو تجرّدوا عن دواعي الكذب، فمع هذه التوليفة الظنيّة ـ لاسيما مع تعدّد الوسائط في الأسانيد ـ كيف لنا أن نحصل على وثوق قبلي واسع، بل الأصحّ أنّ الخلفيّة الفكريّة لابدّ أن تكون متشدّدة في هذا السياق.

هذا كلّه لو تجاهلنا أيضاً مشاكل البحث الرجالي من أزمات تمييز المشتركات وتعارض التوثيقات والتضعيفات، وأزمات الاختلافات بين المذاهب الإسلامية أيضاً في هذا السياق، ومشاكل نُسخ الكتب الرجاليّة ـ والحديثيّة ـ نفسها، بل مشاكل نسبة بعضها لأصحابها كرجال البرقي. بل قد ينصبّ التوثيق على الراوي بلحاظ حقبة زمنيّة من عمره، وربما كان قبلها كاذباً، فإنّ غير واحد من الرواة كان له حال استقامة وحال عدمها كما هو معروف، وكيف يمكن التمييز في جملة من الموارد؟ كما أنّ اختلاف أحوال الرواة في سنّهم وأحوالهم الصحيّة يلعب دوراً في ضبطهم ودقّتهم، من حيث كبر السنّ حال التحديث أو صغره، ومن حيث إصابته بالعمى وغير ذلك ممّا انتبه له هنا وهناك المحدّثون وعلماء الرجال أنفسهم.

بل إنّ احتمال أصالة العدالة في كونها مذهب بعض العلماء ولو في بعض فترات حياتهم يفضي إلى إرباكات أيضاً بصرف النظر عن الحلول هناك. إضافة إلى كون معاني مصطلحات الرجاليّين القدامى في التوثيقات والتضعيفات هي الأخرى تخضع لبحوث مطوّلة اجتهاديّة وتحليليّة، وفي كثير من الأحيان تكون مشوبة بالجدل

والنقاش، وعدم الوضوح والحسم، مثل خلافهم المشهور في معنى كلمة: ثقة، غال، ضعيف، ضعيف في الحديث، مجهول، مهمل، شيعي، وغيرها. هذا كلّه لو غضضنا الطرف عن العديد من الأزمات التي تحيط بعلم الرجال مثل أزمة ضبط أسماء الرواة وكناهم وألقابهم ونسبتهم وغير ذلك.

يضاف إلى ذلك الحروب والصراعات التي كانت قائمة بين الرواة من مختلف المذاهب، وكذلك بين أصحاب الأئمّة، واتهام بعضهم بعضاً، كما كشفت لنا عنه كتب الرجال السنيّة القديمة، وكذلك مثل كتاب الكشي عند الإماميّة، بل وصل التسقيط بينهم إلى حدّ كبار الشخصيات وكبار علماء الحديث والجرح والتعديل وكبار الرواة المشاهير، بل اختلفت الروايات في توثيق وتعديل وطعن بعض الصحابة وأصحاب الأئمّة وبعض التابعين، فكيف يلج الإنسان عالم الحديث بذهنيّة وثوقيّة عالية؟!

٩ ـ معضل الوسائط السنديّة وتأثيره على القوّة الاحتماليّة

هذه المعضلة هي مشكلة مهمّة أيضاً، وتندكّ في بعض جوانبها في سائر المشاكل التي أثرناها وستأتي، فإنّ أغلب الروايات التي بيد المسلمين من نوع روايات الوسائط، بل العالي السند منها قليل جداً، ومع تعدّد الوسائط كيف يحصل العلم والاطمئنان؟! لأنّه بحساب الاحتمال الرياضي كلّما زادت الوسائط ارتفع احتمال الكذب أو الخطأ أو الالتباس أو نحو ذلك، وكلّما قلّت الوسائط ارتفع احتمال الصدق والدقّة، وهذا يعني أنّه كلّما زادت الروايات ذات الوسائط ارتفع جداً احتمال أنّ في بعضها مشاكل في النقل، وبحسب تشبيه بيير سيمون لابلاس (١٨٢٧م)، فإنّ الخبر ذا الوسائط يشبه وضع سلسلة من قطعات الزجاج فوق بعضها بعضاً، في حجبها وضوح الرؤية عن الشيء الذي يقع خلف قطع الزجاج هذه.

وهذا يعني أنّ قياس مطلق خبر الثقة الذي يعرفه العقلاء في حياتهم على نوع الإخبارات ذات الوسائط العديدة قياسٌ مع الفارق، ويوجب بذل جهود في إثبات

تواتر الكتب الأولى التي نُقلت بالمباشرة عن النبي أو الأئمّة أو الصحابة، وهو أمرٌ ما يزال محلّ جدل واسع في الدراسات الرجاليّة والحديثيّة.

١٠ ـ أزمة الحديث الموضوع والضعيف المتن

تعدّ مشكلة الوضع في الحديث من أخطر مشاكل الحديث في التراث الإسلامي، وقد كتب فيها كثير من العلماء الذين اهتمّوا بالحديث بشكلٍ أو بآخر، فإنّ عرض الحديث على العقل أو العلم اليقيني أو القرآن الكريم أو قطعيّ التاريخ والسنّة أو غير ذلك، يفضي ـ بعد التخلّي عن أسلوب التأويلات الأيديولوجيّة التكلّفية غير المستساغة ـ إلى القناعة بوجود الموضوع في كتب المسلمين.

وهذه المسألة تختلف بين الباحثين اختلافاً فاحشاً، ففيما يرى بعضهم قلّة الموضوع في كتب مذهبه وكثرتها في كتب الآخرين، يرى آخرون كثرتها في كتب الحديث عند المذاهب كافّة، وكلّما نشّط الباحث عمليات نقد المتن عنده ازداد قناعةً بحجم هذه الظاهرة. ويطالب المنادون بالانتباه لمسألة الوضع بمراجعة الأحاديث غير الأخلاقيّة والفقهيّة، لعرضها على معايير يمكن الاحتكام إليها كمعيار العقل والعلم والقرآن وغير ذلك، بعد فرض التعبديّات في مجال الفقه والشريعة، ويعتبرون أنّ اكتشاف الحديث الموضوع بتمامه أو ببعضه سيصبح أكثر وفرةً، وعندما تتشابه الأسانيد تقع الطامّة الكبرى؛ لأنّ السند الذي حمل الحديث الموضوع هو بعينه سندٌ قد يكون مكرّراً في مواضع لم نكتشف الوضع فيها، وهذا ما يضع احتمال اختلاق السند أو الوضع على الثقات موضع الفحص والتأمّل، ليكون احتمالاً جادّاً.

وقد سبق أن بحثنا بشيء من التفصيل في مسألة الوضع في الحديث، وناقشنا الرأي الذي يحاول الاعتقاد بطهارة الكتب الحديثية المذهبية هنا أو هناك من معضل الوضع[1]، فلا

---

(١) راجع: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٤٣١ ـ ٥١٩.

نكرّر ولا نعيد.

وتضاف إلى الوضع في الحديث مشكلة أنّ قرائن الوثوق بالصدور، فضلاً عن قرائن الوثوق بالمضمون، لا تستطيع إثبات صدور وانتساب الأحاديث الشريفة بقدر ما تستطيع هدمها، وهذا ما يقلّل فرص التثبّت من النصوص على مستوى الصدور.

١١ ـ أزمة التعارض والاختلاف في الحديث

تعدّ ظاهرة تعارض الأحاديث من الظواهر التي تدعونا جميعاً للنظر والتروّي والتأمّل، فحجم التعارض في الكتب الحديثية والمرويّات الحديثية كبيرٌ، ولو أخذنا مجموع كتب المسلمين الحديثية فسيكون التعارض مدهشاً، وقد قدّم العلماء حلولاً كثيرة لفضّ هذه الاشتباكات، وكثير من هذه الحلول هو إمكانات غير مثبتة، تحاول الإبقاء على حجيّة الحديث، بمعنى أنّ الحمل على التقيّة أو فرض تأويلٍ ما لم يقم عليه دليل، إنّما كان احتماله كافياً لتفادي إشكال يوجب سقوط حجيّة الحديث، ونحن هنا لا نتكلّم في قوانين الحجيّة كما بيّنّا مراراً، بل نتكلّم في معدّل الوثوق العلمي العام بالحديث بعد هذه الظواهر، فضلاً عن أنّ بعض هذه الحلول المقترحة في حلّ التعارض سبق أن ناقشناها بالتفصيل، مثل حلّ التقيّة عند الإماميّة فلا نطيل.

كيف يستقيم أن لا تؤثر ظاهرة التعارض في الأخبار على درجات وثوقنا بالحديث ومرجعيّته على مستوى الصدور وعلى مستوى الدلالة؟ ونحن نجد كيف يحار العلماء في التوفيق، بل يصنّفون الكتب الموسوعيّة لحلّ هذه المشاكل، مثل مشكل الآثار للطحاوي، والاستبصار للطوسي. ألا يفر ض هذا الأمر تريّثاً في معدّل الوثوق العلمي بالحديث عموماً، لا بمعنى تكذيب الرواة بالضرورة، بل بمعنى أعمّ منه ومن خطئهم أو غياب بعض القرائن عنهم أو عدم فهمهم لملابسات الكلام أو الفعل، فنقلوا لنا الأمور بطريقة أوجبت التعارض بين النصوص؟

وممّا يلحق بظاهرة التعارض ما نجده من ظاهرة الاختلاف بين الأحاديث زيادةً

ونقيصةً وتقديماً وتأخيراً وغير ذلك، فهذا قد يصعب حصره، وأهل الخبرة يعرفون ذلك.

١٢ ـ مشكلة الانتقال من الخطاب إلى الكتاب وضياع قرائن الشفويّة

يتضمّن النقل الشفوي عادةً نوعاً من القرائن يغيب الكثير منها عند تحوّله من الخطاب إلى الكتاب، وذلك مثل تقاطيع الوجه وحركة اليدين وحركة العينين ونبرة الصوت ومستواه وغير ذلك مما يشي بأنّ الجملة تفيد الإقرار أو الرضا أو الاستنكار أو غير ذلك.

وقد رأينا أنّ بعض الروايات تحتمل الوجهين، حتى أنّ بعض العلماء مثل العلامة المجلسي كان يستخدم هذه الطريقة لفضّ التعارض بين بعض الروايات، فإذا جاء سؤال يسأل عن مصافحة المرأة مثلاً، فأجابه المعصوم: يجوز. حُمل الجواب على الاستنكار. وهذا الاستنكار لم تكن هناك أدوات للتعبير عنه مثل ما هي الحال اليوم من نوع (!) وكذا الاستفهام (؟) وغير ذلك، لهذا ففي بعض الأحيان عندما يتمّ الانتقال من الخطاب إلى التدوين تضيع هذه القرائن بظنّ المدوِّن الأوّل أنّ الأمر واضح؛ لأنّه يعيش بنفسه عصر الشفويّة، وبعد مرور زمن معيّن تضيع القرائن، ويقع اللبس في العديد من معاني النصوص.

وهذه الإشكاليّة سجّلت على النصّ القرآني بعد افتراضه من قبل بعض الباحثين المعاصرين أنّه نوع من الخطاب وليس النصّ أو الكتاب، ورغم الجدل في هذه القضيّة على مستوى القرآن الكريم، إلا أنّه لا يُناقش أحد في أنّ أغلب نصوص السنّة الشريفة ورد بنحو الخطاب وليس الكتاب، فلم يثبت عن النبي أو الصحابة أو أهل البيت أنّهم كتبوا كتاباً إلا نادراً، وكتباً بسيطة، وغالب ما وصلنا منهم إنّما هو كلمات تعتمد المنطق الشفوي في نقل الأفكار.

ومن هنا يغلب في نقل الحديث عدم نقل الرواة للقرائن السياقية الارتكازية المعلومة

لدى أهل زمانهم، مما يضيّع جملة من المعطيات لأهل الأزمنة الأخرى التي فقدت هذا السياق، دون أن يخلّ بوثاقة الرواة وأمانتهم، كما تحدّثنا عن هذا الموضوع في فصل تاريخية السنّة من كتاب (حجيّة السنّة).

لقد وصلت النصوص ـ كما يقول عبد الجواد ياسين ـ على شكل متونٍ صغيرة مبتورة عن سياقاتها الصدوريّة الموضوعيّة، بحيث يتعسّر الكشف عن كلّ ما يتصل بها، وما هو وراءها[1].

١٣ ـ مشكلة كثرة الرواة الضعاف والمجاهيل و.. والمراسيل في كتب الحديث

لو نظرنا في التراث الحديثي عند المسلمين، فسنجد أنّ أغلب ما في هذا التراث تتقاسمه الأحاديث المرسلة وتلك التي في سندها وضّاعون أو ضعفاء أو متهمون، أو تلك التي في سندها مهملون أو مجاهيل الهويّة أو الحال.

وهذه الظاهرة الواسعة تجعل الموروث الحديثي في غالبه يعاني من مشاكل سلامة الأسانيد، وتضعف فيه القوّة الاحتماليّة؛ لعدم التحقّق من سلامة حال الناقلين أو الرواة، بل حتى سلامة حال بعض المصادر التي لا يُعلم نسبتها لأصحابها أو لم يتمّ التحقّق من سلامة أصحابها أنفسهم، لاسيما وأنّ جملة وافرة من هذه المرويّات تأخّر ظهوره عن القرون الخمسة الهجريّة الأولى.

كما أنّ ظهور المراسيل ووجود الرواة المتهمين في الأسانيد، وكذا الرواة المهملون أو المجهولون جهالة تامّة، يزيد من احتمالات اختلاق السند، ويُضعف من القوّة الاحتمالية لمراكمة الأسانيد.

ويعجبني هنا نقل كلام لابن قبة الرازي في ردّه على ابي زيد العلوي، وفق ما نقله عنه الشيخ الصدوق، حيث قال الرازي: «إنّ اختلاف الإماميّة إنما هو من قبل كذابين

---

(١) انظر: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ: ٢٥٠.

دلّسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتى عظم البلاء، وكان أسلافهم قومٌ يرجعون إلى ورعٍ واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميّز، فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظنّ وقبلوه، فلما كثر هذا وظهر، شكوا إلى أئمتهم، فأمرهم الأئمّة عليهم السلام بأن يأخذوا بما يجمع عليه فلم يفعلوا وجروا على عادتهم، فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمّتهم، والإمام أيضاً لم يقف على كلّ هذه التخاليط التي رُويت؛ لأنّه لا يعلم الغيب، وإنّما هو عبدٌ صالح يعلم الكتاب والسنّة، ويعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه»[١].

فلاحظ كيف أنّه عندما لا تكون تجربة يبنون على حسن الظنّ ويحصل لهم به الوثوق، ولكن بعد التجربة وانتشار الكذب والكذابين، ألزمهم الأئمّة ـ وهو إلزام عقلائي جداً ـ بما يُجمع عليه، فيكون فيه الاطمئنان عادةً، فكلّما ارتفع مستوى الكذب والكذابين والمجاهيل والضعفاء لزم رفع مستوى الحيطة والتشدّد وخفض مستوى الوثوق وحسن الظنّ وسذاجة التعاطي مع الأمور.

١٤ ـ مشكلة ضياع النصوص الحديثية

من المشاكل هنا أيضاً أزمة أنّ ما بأيدينا من نصوص حديثية قد لا يساوي مجموع ما قاله النبي وأهل البيت والصحابة، قارن وتأمّل ستجد أنّه لو سلّمنا بكلّ هذه النصوص فلن تسع مجموع ما قالوه بل ستعبّر عن مقدار قليل جداً، وعليك بحذف الأسانيد والمكرّرات ثم وضع النصوص بجانب بعضها، ثم قياسها على فترة تمتدّ قرابة ثلاثة قرون، ثم قارن وتأمّل. وهذا يعني ضياع بعض القرائن والنصوص.

وأيضاً ظواهر تلف الكتب وضياع الأصول نتيجة الحروب والعوارض المناخيّة، خذ مثالاً ما يقال عن ضياع كتاب مدينة العلم للشيخ الصدوق، وكذا ضياع المكاتبات

---

(١) انظر: كمال الدين وتمام النعمة: ١٠٩ ـ ١١٠.

الأصليّة والرسائل الأولى التي وقعت من قبل النبي وأصحابه وأهل بيته، فلم يبق منها عين ولا أثر فيما نعلم إلا نادراً رغم تظافر الهمم لحفظها والاهتمام بها عادةً؛ كونها بخطّ النبي وأهل بيته! وهذا يعني أنّ التراث الحديثي ناقص بكثرة، الأمر الذي يؤثر على القيمة النهائيّة التي نأخذها من الحديث الشريف لنعرضها على كتاب الله تعالى.

١٥ ـ مشكلة توفّر دواعي الكذب، وظاهرة التعصّب والانحياز

من المشاكل الكبرى في عالم الحديث أنّه تتوفّر فيه دواعي الكذب بشكل كبير، نظراً للانحيازات الحادّة في الانتماء في القرون الخمسة الهجريّة الأولى، ولغير ذلك من الأسباب أيضاً، والتي منها رغبة الرواة في أن يكون لهم مكانة اجتماعية بكثرة الروايات التي ينقلونها أو بعلوّ الإسناد الذي قد يدفعهم لاختلاق الأسانيد. وكلّما كانت دوافع الكذب متوفّرة أكثر زاد احتمال وقوع الكذب نفسه على مستوى مساحة بحجم الأحاديث الموجودة اليوم، وهذا أمر منطقي جدّاً. ولهذا تجدنا نتشدّد في أمر الحديث وكتبه ونُسَخه أكثر من أيّ موضوع آخر؛ نظراً لوفرة دواعي الكذب والتزوير.

بل في بعض الأحيان قد يغلّف هذا الكذب بأغلفة دينية وأخلاقيّة، كما أشرنا من قبل، بل قد يدعو التعصّب إلى بعض التعديل في الروايات بما لا يفضي إلى الكذب، مثل حذف بعض الأسماء من النصّ والاكتفاء بكلمة (رجل)، أو عدم ذكر بعض الأحاديث لاعتبارات زمنيّة، أو حذف بعض الجمل من الحديث، أو نحو ذلك، فمشكلة الاعتبارات المذهبية والتعصّب الفرقي، تترك أثراً كبيراً على عالم الأحاديث، بل قد تعرّض بعض الباحثين المعاصرين لأزمة من هذا النوع في عمليات التحقيق وتصحيح الكتب المخطوطة أيضاً، حيث تحذف بعض الفقرات أو تصحّح الجمل انطلاقاً من اعتبارات معيّنة، والكلام طويل لا نخوض فيه الآن.

نكتفي بهذا القدر من عوارض الأحاديث ومشاكلها، والممارس يعرف العديد من هذه المشاكل في طيّات البحوث الحديثيّة التطبيقيّة.

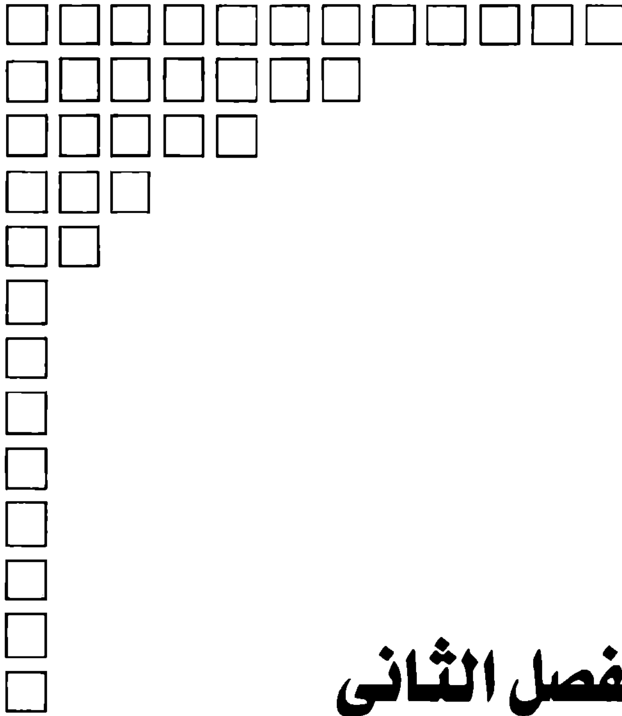
نتيجة الكلام

إنّ ما نريد أن نصل إليه هنا هو أنّ الخبرة والممارسة في عالم الحديث يفضيان إلى قناعة بضرورة دخوله بذهنيّة متواضعة على المستوى الوثوقي العلمي العام، الأمر الذي لا يلغي فرص اليقين منه تماماً، بل يفرض الحاجة لمزيد من مراكمة عناصر الوثوق في كلّ حديث؛ بغية إخراجه من هذا السياق اللاوثوقي العام، وهذا هو ما نعتبره النتيجة النهائية وخلاصتها:

الاعتبار الإجمالي للحديث مع الاعتقاد بعدم قوّته الوثوقيّة العامّة.

وأمّا تحصيل اليقين السريع من النصوص نتيجة ما أسمّيه: **الاطمئنان التواضعي أو اليقين التوافقي**، والذي يعبّر عن مناخ تربوي محيط فقط، وليس عن مناخ موضوعي، فهذا لا قيمة له، بل لابدّ من عرضه على وقائعيّات الحديث الشريف بغية محاكمته.

ونكتفي بهذا القدر من الكلام عن الحديث العلمي اليقيني بمحاوره الثلاثة، لننتقل إلى الفصل الثاني من هذه الدراسة، وهو البحث في حجية الخبر الظنّي أو خبر الواحد.



الفصل الثاني

حجية الحديث الظنّي

أو

السنّة المنقولة الآحاديّة الظنيّة



مقدّمة

بعد أن انتهينا ـ بحمد الله تعالى ـ من الحديث عن السبُل اليقينيّة لثبوت صدور الحديث أو السنّة المحكيّة اليقينية، نصل إلى الحديث عن السنّة المحكية المنقولة الظنية أو الحديث الظنّي، وهو ما يُعرف في علم أصول الفقه عند المسلمين بمسألة حجيّة أخبار الآحاد، التي تمثل أحد أعمدة الاجتهاد الإسلامي، وتُشاد عليها أغلب الفهوم الفقهيّة للتشريع الإسلامي عند المذاهب كافّة تقريباً، وهي ما كان يسمّيه الإمام الشافعي (خبر الخاصّة)، في مقابل التواتر الذي كان يطلق عليه عنوان (خبر العامّة)[1].

ومن الواضح أنّ حجم حضور أخبار الآحاد في التراث الإسلامي للسنّة النبوية أكبر بكثير من أن يتمّ تجاهله أو التعاطي معه بذهنية القبول أو الردّ دون معالجات معمّقة، فقد صار حال الاجتهاد الفقهي مثلاً ـ بل وحتى الكلامي والتاريخي ـ قائماً في الكثير جداً من معطياته وممارساته على هذه الأخبار الآحادية، بل صار الشعور بعدم حجيّتها بمثابة الشعور بحصول وضع كارثي لا يمكن تحمّله، وهذا كلّه يدلّ على عمق حضور الخبر الواحد في الثقافة الإسلامية الاجتهادية وغيرها، وعلى أنّه ظاهرة بالغة الأهميّة وتستحقّ الدرس والقراءة.

---

(1) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الشافعي، الرسالة: ٣٦٩، ٤٦١، ٤٧٨؛ وكتاب الأم ١: ٨٧، و٤: ٥٨، و٦: ١٣٥، و٧: ٢٨٨، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٨؛ واختلاف الحديث: ٤٧٧، ٤٧٨.

وقبل الشروع في بحث أصل النظرية، سواء على مستوى الحجية أم على صعيد عدمها، نقدّم مدخلاً في تعريف الخبر الواحد، يمثل ضرورة لتفكيك هذا المفهوم الذي قد يأخذ أكثر من شكل في الثقافة عند المذاهب الإسلاميّة.

مدخل إلى تعريفات خبر الواحد

المعنى المعروف بين الأصوليّين والمتكلّمين والمحدّثين للخبر الواحد أو الخبر الآحادي هو كلّ خبر لا يرقى إلى مستوى العلم بصدوره، فلم يبلغ حدّ التواتر، ومعنى ذلك ـ بحسب اصطلاحهم ـ أنّ آحادية الخبر تعني ما يقابل تواتره، بحيث إنّ الخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية يصدق عليه أنه خبر واحد ولا يسمّى متواتراً.

وحَدّية التواتر أمرٌ مصرّح به في كلماتهم، كما تفيده كلمات الشهيد الثاني[١]، والشيخ البهائي[٢]، والميرداماد[٣]، وهو صريح العلامة المامقاني[٤]، والشهيد الأوّل[٥]، والشيخ حسن بن الشهيد الثاني[٦]، والملا علي كني[٧]، وفخر الدين الطريحي[٨]، والعلوي العاملي[٩]، والسيد حسن الصدر[١٠]، وغيرهم[١١].

---

(١) الشهيد الثاني، البداية: ٢٩.

(٢) البهائي، الوجيزة: ٤.

(٣) الميرداماد، الرواشح السماوية: ٧١ ـ ٧٢.

(٤) المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٢٥ ـ ١٢٨.

(٥) الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ١: ٤٨.

(٦) الشيخ حسن، معالم الدين: ١٨٧.

(٧) الملا علي كني، توضيح المقال في علم الرجال: ٢٦٨.

(٨) الطريحي، جامع المقال: ٣.

(٩) أحمد بن زين العابدين العلوي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١: ٥.

(١٠) حسن الصدر، نهاية الدراية: ١٠٢.

(١١) انظر: المظفر، أصول الفقه ٢: ٦٩؛ وحيدر حبّ الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٢٩.

أما الأصوليّون الشيعة الإماميّة، فقد أطبقت أبحاثهم على أنّ الخبر الواحد هو كلّ خبر ظنّي غير مفيد للعلم بنفسه، ولهذا أدرجوه في مباحث الظن، ولا يشك أحد ممّن راجع كتب أصول الفقه الإمامي في إدراج خبر الواحد ضمن الخبر الظنّي الصدور، ولعلّ هذا هو ما كان سبباً في أننا قلّما نجد في مصنّفات الأصوليين تعريفاً لخبر الواحد، وعندما عرّفوه صرّحوا بإفادته الظنّ، كما نلاحظ ذلك مع العلامة الحلي في «مبادئ الوصول»، من أنه الخبر الذي يفيد الظنّ وإن تعدّد المخبر[1]، ولقد كثرت العبارة القائلة: إنّ خبر الواحد لا يفيد علماً ولا عملاً[2].

وهكذا الحال على صعيد مصنّفات أهل السنّة[3]، فعندما عرّفه الغزالي في المستصفى نصّ على أنه: «ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التواتر المفيد للعلم.. وما حكي عن المحدّثين من أنّ ذلك يوجب العلم فلعلّهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، إذ يسمّى الظن علماً، ولهذا قال بعضهم: يورث العلم الظاهر، والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظنّ..»[4]، فقيد المفيد للعلم يوحي بأنّ الخبر الآحادي ما لا يرقى إلى مستوى إفادة العلم في حدّ نفسه، وإن أفاده مع القرينة، كما أنّ ابن قدامة (٦٢٠هـ) نصّ على أنّ الخبر الواحد ما عدا المتواتر، ناسباً إلى الأكثر عدم إفادته العلم[5]، ومعنى ذلك أنّ جدلاً ما وقع في أنّ الخبر الواحد يفيد العلم بنفسه أو لا، كما سيأتي بحول الله.

وقال أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ): «إنّ الفقهاء والمتكلّمين قد تواضعوا على تسمية

---

(١) العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٠٣؛ وانظر: الصدر، دروس في علم الأصول: الحلقة الأولى: ١٣٩؛ ونهاية الوصول ٣: ٣٧١ ـ ٣٧٥.

(٢) انظر ـ من باب المثال فقط ـ: المفيد، المسائل السرويّة: ٧٢؛ والمرتضى، الانتصار: ٣٠٣، ٣١١، ٤٦٤، ٤٨٣؛ وابن إدريس الحلي، السرائر ١: ٤٧، ٨٢؛ والطوسي، الاستبصار ٢: ٦٦ و..

(٣) راجع: النووي، شرح مسلم ١: ١٣١.

(٤) الغزالي، المستصفى ١: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٥) ابن قدامة، روضة الناظر ١: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

كلّ خبر قَصُر عن إيجاب العلم بأنّه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد. وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه أولاً، ولكن يوجب العمل إن كان ناقله عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه..»[١].

تقسيم الأحناف وتقسيم القرافي للأخبار

نعم، ثمة تقسيمان آخران في كلمات علماء أصول الفقه السنّي ـ غير التقسيم إلى خبر واحد ظنّي بنفسه وآخر مفيد للعلم بنفسه وهو التواتر ـ هما:

التقسيم الأوّل: **وهو التقسيم الحنفي**، ويظهر تبنّيه من تيارات أخرى أيضاً، إذ يذهب هذا التقسيم إلى أنّ الأخبار تقع على ثلاثة: متواتر، ومشهور، وواحد. أما المتواتر، فواضح، وأما المشهور فهو الخبر الواحد من حيث أصله لكنّه تواتر في القرنين: الثاني والثالث، وهذا النوع من الأخبار لا هو بالخبر الواحد عند الحنفية ولا بالخبر المتواتر، بل هو بمنزلة المتواتر، ويكون عندهم مفيداً للعلم والاطمئنان، وأما خبر الواحد فهو ما عدا المتواتر والمشهور[٢]، ولا يفيد خبر الواحد علم اليقين عند أبي حنيفة، كما نقله عنه السرخسي الحنفي (٤٨٣هـ) في المبسوط[٣].

وهذا الفهم لأنواع الحديث نلاحظه في بعض كلمات الجرجاني (٨١٦هـ)، حيث عرّف الخبر الواحد بأنه «الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ

---

(١) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ٤٤١ ـ ٤٤٢.

(٢) راجع: الخبازي، المغني في أصول الفقه: ١٩٢ ـ ١٩٤؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ٣٠١ ـ ٣٠٣؛ وأحمد الشنقيطي، خبر الواحد وحجيته: ١١٢ ـ ١١٥؛ والعدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الوحي والحكمة، قراءة في نصوص المدرسة الإباضيّة ٢: ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) السرخسي، المبسوط ٣: ٨٠.

الشهرة والتواتر»[١]، ولعلّه يريد بالشهرة ما أراده الأحناف هنا.

التقسيم الثاني: ما ذكره الإمام أبو العباس القرافي (٦٨٤هـ)، من تقسيم ثلاثي آخر للحديث، وهو: المتواتر، والآحاد، وهو الذي «أفاد ظناً كان المخبر واحداً أو أكثر، وما ليس بمتواتر ولا آحاد، وهو خبر المفرد إذا احتفّت به القرائن، فليس متواتراً، لاشتراطنا في التواتر العدد، ولا آحاداً؛ لإفادته العلم، وهذا القسم ما علمت له اسماً في الاصطلاح»[٢].

إلا أنّ هذين التقسيمين لا يضرّان بالأساس الأصولي لنظرية الخبر الواحد، فالأحناف يرون في الخبر المشهور ما يفيد العلم والاطمئنان، فيكون حجّةً بالتأكيد على المستوى النظري بقطع النظر عن صواب إفادته اليقين، ومن ثم فالخبر الظنّي عندهم هو الخبر الواحد، وهكذا الحال في تقسيم القرافي، حيث يجعل الخبر المفرد المحتفّ بالقرينة موجباً للعلم، ومن ثم فيكون حجّةً لإفادته العلم، فيبقى الخبر الظني الذي يحتاج إلى بحث، وهو خبر الواحد غير المحفوف بالقرينة، وهو محلّ بحثنا، فهذه التقسيمات لا تخلّ بأصل الموضوع، وهو البحث عن حجيّة كل خبر لا يفيد العلم لا بنفسه ولا بالشواهد المحيطة، وهو عينه المقصود بالبحث عند جمهور علماء أصول الفقه الشيعي والسنّي.

وقيمة هذا البحث المدخلي قيمةٌ تاريخية واستكشافية؛ إذ قد يريد الشيعي من خبر الواحد ما يراه الحنفي مشهوراً، وقد يريد ما يجعله القرافي مفرداً، لهذا لزم تحديد المصطلحات حتى لا يقع خلط في فهم كلمات العلماء والأصوليّين في هذا المجال.

ومن جملة هذه الأمور التي قد توجب الخلط والالتباس، ما يذهب إليه الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)، وتلميذه السيد الخوئي (١٤١٣هـ)، من أنّ مصطلح الخبر الواحد

(١) الجرجاني، التعريفات: ١٠١.

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: ٢٧٣.

له استعمالان في الموروث الاسلامي: أحدهما مطلق الخبر الظني، وثانيهما خصوص الخبر الضعيف[١]، فإذا صحّت هذه المقولة فإنها ستفرض علينا جهداً غير عادي لتحديد مراد هذا الفقيه أو المحدّث أو الأصولي من مصطلح الخبر الواحد، وإن كنّا لم نرَ دليلاً على صحّة هذه الفكرة التي طرحها النائيني، إلا مع قيام قرينة خاصّة في كلام هذا أو ذاك، وإلا فمقتضى الجري العام هو أنّ مرادهم من خبر الواحد مطلق الخبر الظنّي.

وبهذا نعرف أنّ كلمة الواحد في عنوان «خبر الواحد» لا يراد بها المفرد غالباً، بل ما يقابل التواتر عند المشهور أو يقابل المتواتر والمشهور عند الأحناف كما بيّنا.

ارتباط خبر الواحد بمسألة العلم

ورغم كلّ ما قدّمناه، إلا أنّه يوجد خلاف في وسط علماء أهل السنّة في ارتباط خبر الواحد بالعلم، إذ قيل[٢] بأنّ هناك ثلاثة تيارات في الموضوع:

أحدها: التيار الذي يذهب إلى عدم إفادة خبر الواحد العلم مطلقاً، سواء احتفّ بقرينة أم لم يحتفّ، وقد نسب ذلك إلى جمهور الأصوليين والمتكلّمين وإلى الأئمة الثلاثة: أبو حنيفة والشافعي ومالك، وأنّ غاية ما يعطيه الخبر الآحادي هو وجوب العمل به.

إلا أنّني أعتقد أنّ الكثير ممّن نُسب إليه هذا القول إنما أُثر عنه نفيه إفادة خبر الواحد العلم بلا تقييد بعدم القرينة، ففُهم منه أنّه يقول بالإطلاق هنا، وأنّه حتى مع القرينة لا يفيد العلم، مع أنّه ربما يكون بصدد الحديث عن الخبر الآحادي في ذاته.

ثانيها: إنّه يفيد العلم ولو من دون القرينة، وقد نسب هذا القول ـ على خلاف ـ إلى

(١) النائيني، أجود التقريرات ٣: ١٨٠؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٤٩.

(٢) انظر في هذه الأقوال كلاً أو بعضاً: الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ٩٧ ـ ٩٨؛ وابن حزم، الإحكام ١: ١٠٦؛ وأحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث: ٣٥ ـ ٣٧؛ والقرضاوي، السنّة مصدراً للمعرفة والحضارة: ٩١ ـ ٩٤.

الإمام أحمد بن حنبل، وداود الظاهري، والحارث بن أسد المحاسبي، والحسين الكرابيسي، وجمهور المحدّثين، ، بل إلى عامّة السلف، وأنّهم كانوا يسمّونه بالعلم الظاهر، وهو مذهب ابن حزم الذي يقول: «إنّ خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يوجب العلم والعمل معاً»[1]. وذهب إلى هذا القول الدكتور أحمد محمد شاكر[2]، وكثير من الحنابلة المعاصرين.

ولعلّ مقصود هؤلاء خصوص خبر العدل، كما يظهر من كلمات غير واحد منهم، مثل ما نقلناه عن ابن حزم، وهو الرأي الذي له حضور في الوسط الإخباري بين الشيعة الإماميّة، ولا يراد هنا مطلق الخبر الآحادي.

ثالثها: إنّه لا يفيد العلم بنفسه وقد يفيده بالقرائن الحافّة[3]، **وهو مذهب جمهور** علماء الإسلام، وهو الذي نظّر له ابن الصلاح في خصوص الصحيحين من أنّهما محتفّان بإجماع الأمّة الذي يمثل شاهداً حاسماً وقطعيّاً على إفادة العلم.

قال ابن حجر: «وقد يقع فيها [الآحاد] ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار»[4]، معلّقاً: «كأن يخرج الخبر الشيخان في صحيحيهما، أو يكون مشهوراً وله طرق متباينة، سالمة من ضعف الرواة والعلل، أو يكون مسلسلاً بالأئمة الحفاظ المتقنين، حيث لا يكون غريباً»[5].

وبصرف النظر عن تطبيق ابن الصلاح للمفهوم على خصوص الصحيحين، وهو ما لم نوافقه عليه كما بحثناه مفصّلاً في محلّه[6]، إلا أنّ الصحيح الذي نكاد ندّعي أنّه مراد

---

(١) ابن حزم، الإحكام ١: ١٠٦.

(٢) الباعث الحثيث: ٣٥ ـ ٣٧.

(٣) لا بأس بمراجعة الغزالي في المستصفى ١: ٤٠٧.

(٤) ابن حجر، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: ١٩.

(٥) انظر تعليقاته مع كتاب سبل السلام للكحلاني ٤: ٢٢٨.

(٦) انظر: حيدر حب الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٣٦٧ ـ ٣٧٧.

الجميع من الطوائف الثلاث إلا ما شذّ وندر، أنّ خبر الواحد في حدّ نفسه لا يفيد العلم، وأنّه يفيده مع القرينة، التي قد تكون أحياناً وثاقة الراوي نفسه وعدالته، وأنّ تعدّد الوسائط يؤثر عليه. وهذا الأمر نزعم أنّه واضح بديهي، فإنّ أيّ إنسان يصله خبر آحادي لا يجزم به إلا بحشد الشواهد كوثاقة الراوي وقلّة الوسائط وسلامة المضمون وغير ذلك ممّا أسلفناه ممّا يختلف باختلاف الحالات وتعدّد الأسانيد أو قلّتها وغير ذلك.

وعلى أية حال، وليس بحثنا تاريخيّاً هنا، وكما تقدّم، فإننا نريد بالخبر الواحد في دراستنا الآتية هنا، كلّ خبر ظنّي ظناً فعليّاً نهائياً، تعدّد رواته أم اتحدوا، ونقصد بالظنّ الفعلي النهائي أنّه ظنّي بنفسه وبالقرائن المحيطة به كذلك، فهو الذي نبحث في حجيته. والمراد بالظنّ هنا ما قابل العلم القاطع بالمعنى المنطقي الأرسطي، وما قابل الاطمئنان أو العلم العادي بالمعنى الأصولي والعرفي، فقد يشمل ما هو تحت الظنّ بالاصطلاح المنطقي؛ فإنّ بعض أخبار الآحاد لا تفيد أكثر من الاحتمال المتساوي، لكن بما أنّ الغالب في العرف الإسلامي هو الحصول على حالة الظنّ من الأحاديث المعتبرة، جروا على تعريف الخبر الآحادي بأنّه الخبر الظنّي، وحقّه أن يكون أعمّ من ذلك حتى تكون قسمة الأخبار أكثر دقّةً من الناحية المنطقيّة.

ولكي ننظّم البحث، سوف تكون دراستنا ـ أوّلاً ـ في نظرية عدم حجيّة خبر الواحد أو الحديث الظنّي، لنعرضها ونحلّلها ونرصد أدلّتها ومبرّراتها ونرى مناقشاتها والملاحظات النقديّة عليها، ومدى قدرتها على الصمود أمام النقد والإبطال، ثم ننتقل بعد ذلك لدراسة نظرية حجية خبر الواحد، محلّلين فيها ما كنّا حلّلناه ورصدناه في النظرية الأولى (عدم الحجيّة)، لنخرج بعد ذلك باستنتاج نهائي فيما يخصّ الحديث الظنّي، أو الحديث غير العلمي، إن شاء الله سبحانه.

المحور الأوّل

نظرية عدم حجيّة الحديث الظنّي (خبر الواحد)[1]

(١) اعتاد متأخّرو الأصوليين الإماميّة لدى وصولهم إلى هذه النقطة من أبحاثهم الأصولية، الخوَض في بحث اندراج مسألة حجية خبر الواحد في موضوعات علم أصول الفقه وعدمه، فاستحضروا هنا بحث موضوع علم الأصول، ولهذا حصل تكرار نسبي بين ما بحثوه هنا وما كانوا عالجوه في بداية دراساتهم الأصولية عند حديثهم عن تعريف علم الأصول وتحديد موضوعه، من هنا كان من الخطأ ـ منهجيّاً وشكلياً ـ إدراج هذا البحث هنا، ولقد أجاد السيد كاظم الحائري والسيد محمود الهاشمي عندما حذفا هذا البحث هنا، واكتفيا بما أُدرج في بداية المباحث الأصولية، مشيراً الأوّل منهما إلى أنّ السيد الصدر كان قد بحث هذا الموضوع هنا، كما في مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٣٥، الهامش: ١.

على صعيد آخر، يعدّ بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أو إمكان التعبّد بالظن، من المقدّمات الأساسية لبحث حجية الخبر؛ لأنّه يعيّن الأساس الفلسفي والكلامي لهذا البحث، فإذا قلنا ـ ثبوتاً وإمكاناً، كما نسب إلى ابن قبة الرازي ـ باستحالة التعبّد بالظن، انسدّ باب البحث هنا على صعيد الإثبات والوقوع؛ لعدم وجود معنى للبحث عن دليل على حجية ما ثبت مسبقاً استحالة ثبوت الحجيّة له.

لكن، وحيث إنّ ذاك البحث كلّي لا يختصّ بخبر الواحد، بل يعم مطلق الطرق الظنية كالشهرة الفتوائية والظهورات و.. صار يعتبر بالنسبة لبحثنا هنا أصلاً موضوعاً، لاسيما وأننا نرى إمكان التعبّد بالظن عقلاً وعقلائياً مع عدم توفّر العلم، وعليه فالخوض في ذلك البحث تطويلٌ لا حاجة إليه هنا.

تمهيد

ذهب جماعة من علماء المسلمين إلى عدم حجيّة خبر الواحد، إلا أنّ هذا القول أخذ ينحسر تدريجياً بمرور الأيام، حتى مطلع القرن العشرين، حيث عاد الحديث عنه مجدّداً في الوسط الإسلامي بعد ذهب تيار جديد إلى التشكيك في حجيّة الأخبار الآحادية، مما عاد وأعطى هذا البحث قيمته وأهميّته.

ومنذ القرون الهجريّة الأولى وحتى اليوم، سيقت مجموعة من الأدلّة لإثبات عدم الحجيّة نظرياً، بقطع النظر عن واقع تعاملنا مع النصوص الروائية الموجودة بين أيدينا عملياً، فربما نقول نظريّاً بحجيّة خبر الثقة لكن لا نرى في مصادر الحديث الإسلامي أيّ خبر ثقة، وقد نرى عدم حجيّة أخبار الآحاد لكننا نعمل ببعض ما بأيدينا من روايات، ربما لتواترها أو لاحتفافها ـ من وجهة نظرنا ـ بشواهد تفيد العلم؛ إذاً فلا ملازمة بين البحث النظري والتعاطي العملي بشكل تام، فلا يساوي القول بإنكار حجيّة خبر الواحد طرح كتب الحديث، ولهذا وجدنا الكثير من العلماء ـ ككثير من الإخباريّين ـ يرفضون نظريّة الحجية لكنهم يعتمدون على الروايات في الجملة، وهذه نقطة مدخليّة أساسية، سوف يكون لنا بحث فيها على المستوى العملي فيما بعد بإذن الله تعالى.

ولن نرصد هنا المشهد التاريخي لنظريّة عدم الحجيّة، ومن قال بها ومن لم يقل، اعتماداً على ما بحثناه مفصّلاً في كتابنا «نظرية السنّة»، حيث رصدنا المواقف هناك وحللّناها بما أوتينا من حول وقوّة، وقد سمّينا هذا الاتجاه هناك بمدرسة اليقين، وذكرنا أجياله القديمة والمتأخّرة في القرن الأخير، فليراجع[1].

كما لا حاجة هنا لبعض المباحث الكلامية القديمة التي كان يبحثها الأصوليون سابقاً من تعريف الخبر وتحديده، وما يتعلّق بذلك من مباحث منطقية وأمثالها.

(١) راجع: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥١ ـ ١٦٤.

نظريّة عدم حجية الحديث الظنّي (خبر الواحد)، الأدلّة والمستندات

تتشابه نظريّتا حجيّة خبر الواحد وعدم حجيّته في استناد أنصارهما إلى نفس المرجعيات المعرفيّة تقريباً، من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، فقد استند منكرو حجيّة خبر الواحد إلى عدّة أدلّة وشواهد، رأوها تقدّم النتيجة التي توصّلوا إليها. وسوف ندرس أدلّتهم ومقارباتهم لتلك الأدلّة والمناقشات التي سجّلت أو يمكن أن تضاف على أدلّتهم أو بعضها على الأقل.

وأبرز وأهمّ ما يمكن طرحه في هذا المجال من أدلّة ـ مما طرحوه أو لم يطرحوه ـ هو الآتي.

المستند القرآني
لنظريّة عدم حجية خبر الواحد

استدلّ منكرو حجيّة خبر الواحد الظنّي هنا بالآيات القرآنية العديدة التي تنهى عن اتّباع الظنّ أو العمل به، وأنّ الدين لابدّ أن يكون يقينياً لا ظنيّاً، والمجموع من الظنّي واليقيني يساوي الظنّي؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، وهذه الآيات هي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦).

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلّوكَ عَنْ سَبِيلِ الله إن يَتَّبِعُونَ إلا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إلا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦).

٣ ـ وقال عزّ من قائل: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إلا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إلا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨).

٤ ـ وقال تبارك وتعالى: ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ (يونس: ٣٤ ـ ٣٦).

٥ ـ قوله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ

إِثْمٌ..﴾ (الحجرات: ١٢).

٦ ـ وقال جلّ وعلا: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ الا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨).

٧ ـ وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالاً طَيِّبًا وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٧ ـ ١٦٨).

وبيان الاستدلال بهذه الآيات الكريمة وغيرها أنها تنهى عن اتّباع غير العلم أو بالقول بغير علم، كما في الآية الأولى والأخيرة، وتشير إلى عدم وجود أيّ قيمة للظنّ وأنّه لا يُغني شيئاً ولا ينفع، وحيث إنّ خبر الواحد لا يفيد إلا الظنّ، بل هو من أبرز مظاهر الظنّ في الحياة البشريّة مع الظهورات اللفظيّة، كان مشمولاً لإطلاق النهي عن اتّباع الظن، ولا معنى للنهي هنا سوى عدم الحجيّة[1]، بل عدم الحجيّة أقلّ مراتب النهي.

المناقشات النقديّة على المستند القرآني لعدم الحجيّة

وقد سجّل ـ ويسجّل ـ على الاستدلال بهذه الآيات عدّة مناقشات أبرزها[2]:

---

(١) انظر: رسائل الشريف المرتضى، ٢: ٣٠، و٣: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، ٤: ٣٣٦ ـ ٣٣٧؛ وابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه ٢: ١٥٣ ـ ١٥٤؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٨٩؛ وقد أفاض الغروي الإصفهاني في استعراض مجموعات الآيات ذات الصلة بدرجة أو بأخرى بمبدأ العلم ورفض الظنّ، فانظر له: بيرامون ظنّ فقيه (حجيت ظنّ فقيه): ٧ ـ ٦٨؛ والصادقي الطهراني، فقه كويا: ٨ ـ ٩؛ والفرقان ١: ٢٤؛ وأصول الاستنباط: ٦٣ ـ ٦٧، ٩٢؛ وحكمي زاده، أسرار هزار ساله: ٣٢؛ والأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) لابدّ أن يُشار هنا إلى أنّ أصول الفقه السنّي عالج هذه النصوص في بابين، وأحياناً أحال في أحدهما على الآخر، وهما: باب حجيّة خبر الواحد، وثانيهما باب حجية القياس فليلاحظ جيداً؛ ولهذا فقد نُرجع في الهوامش لما هو من باب القياس؛ لوحدة البحث فيهما عندهم هنا.

١ـ اختصاص سياقات النصوص بمجال الاعتقادات، ردّ ونقد

المناقشة الأولى: ما ذكره جماعة من العلماء، كالشيخ الخراساني والميرزا النائيني وغيرهما[1]، من أنّ هذه المقاطع من الآيات مسوقة لبيان حرمة العمل بالظنّ في مجال العقائد وأصول الدين، فإنّها بصدد محاججة الكافرين على عقائدهم في الله وشركائه وما شابه ذلك، وهذا واضح في آية سورة يونس حيث التركيز على اتّباع شركاء الله تعالى ووجود من يساهم في الخلق معه، وبذلك لا يمكن تعميم دلالة الآيات ـ بعد هذا السياق الخاصّ بالمجال العقائدي ـ إلى مجالٍ آخر لا ربط له بالعقيدة، كالفقه والأخلاق. والتمييزُ بين المجالات ممكنٌ ومعقول.

وهذه المناقشة قد يمكن الجواب عنها؛ وذلك:

أولاً: بما ذكره الشهيد الصدر والفيروزآبادي، من أنّ هذا القدر المتيقّن ـ أي النطاق العقائدي ـ إن أُريد به المتيقّن في مقام التخاطب أو غيره فهو صحيح، إلا أنّه قد تقرّر في مباحث مقدّمات الحكمة من علم أصول الفقه أنّ القدر المتيقّن من داخل مقام التخاطب وخارجه لا يمنع عن انعقاد الإطلاق، خلافاً لنظريّة المحقّق الخراساني، حيث ذهب إلى أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب مانع عن انعقاد الإطلاق، ولهذا صحّ منه هذا القول هنا، فالخلاف بيننا وبين مثل صاحب الكفاية خلافٌ مبنائي على مستوى نظرية الإطلاق والتقييد[2].

---

(١) راجع: الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٥؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٣٩، ٣٤٨؛ ودرر الفوائد ١: ١١٠؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٠؛ والتوني، الوافية: ١٦٥؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠١؛ والقرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبويّة: ٥٠؛ وآل الشيخ راضي، بداية الوصول ٥: ٣٣٢؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٢٩؛ والغروي، الفصول الغرويّة: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والتبريزي، كفاية الأصول دروس في مسائل علم الأصول ٤: ١١٩؛ والقمي، قوانين الأصول: ٤٣٠، ٤٥٣؛ ووصول الاخيار: ١٧٤.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٠؛ وعناية الأصول ٣: ١٨٩.

وهذا الجواب **لا نقف عنده هنا**، إذ بيّنا في موضع آخر أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن لم يمنع ـ قاعدةً ـ عن الإطلاق، إلا أنّه يمنع كثيراً عنه، وذلك أنّ أحد أهمّ أسباب القدر المتيقّن من هذا النوع هو السياق، فيكون المورد في الحقيقة هو مورد احتمال قرينيّة الموجود (السياق)، وهو يوجب الإجمال المفضي عمليّاً إلى الرجوع إلى القدر المتيقّن، وعليه فلابدّ من ملاحظة المورد ليُنظر هل يفهم العرف الإطلاقَ هنا أو لا؟ لا الاكتفاء بأصل القاعدة في أصول الفقه. ولعلّ ما يشهد لما نقول أنّ الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (١٤٠٠هـ) فهم ـ في شرحه على الكفاية ـ من المنع عن الاستدلال بالآيات هنا أنّها في سياق العقائد[1]، ممّا يوحي بالاعتماد على قرينيّة السياق وليس فقط على القدر المتيقّن من مقام التخاطب.

كما يظهر من المحقّق الخراساني في أحد الموضعين اللذين تحدّث فيهما عن هذه القضيّة في كتاب كفاية الأصول، أنّه يرى الآيات ظاهرةً في اتّباع غير العلم في العقائديّات أو أنّ ذلك هو القدر المتيقّن منها، فكأنّه يدّعي الظهور في أحد تقديري كلامه، وفي هذه الحال لا يصحّ منّا الإيراد عليه بقضيّة القدر المتيقّن في مقام التخاطب فقط، بل ينبغي الذهاب خلف أجوبة إضافيّة أيضاً لهدم ما ادّعاه من الظهور.

ثانياً: إنّ الآيات وإن كان بعضها مسوقاً في مجال أصول الدين، إلا أنّ الفقرات موضع الشاهد جاءت بوصفها بياناً لقاعدة عقلائيّة عامّة، وكأنّها وقعت موقع إرجاع الصغرى إلى الكبرى، والمورد إلى القاعدة، والمصداق إلى الكلّي، فهي تقول: إنهم يتّبعون في العقائد الظنّ، والحال أنّ الظن لا ينفع، فإنّ الجملة الثانية كأنها سيقت مساق التعليل لحكم النهي المستبطن في الأولى، مما يسمح بكبرويّتها وقواعديّتها وعموميّتها، تماماً كما صرّح بذلك المحقّق الخراساني نفسه[2] في حقّ روايات الاستصحاب الواردة في أبواب

(١) انظر: بداية الوصول ٥: ٣٣٢.

(٢) انظر: الخراساني، كفاية الأصول: ٤٤٢. هذا، وبعد ملاحظتي هذه رأيت من أشار إليها مثل:

خاصّة كالطهارة والصلاة والصوم، فما ذكره هناك يمكن تطبيقه هنا، لاسيما بشاهد التنكير في قوله بأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، فإنّ تنكير الشيء هنا يساعد على فهم العموم والتقعيد، وهو ما يُلغي قرينية السياق المحتملة التي أفضت إلى القدر المتيقّن في مقام التخاطب كما أشرنا.

ثالثاً: إنّ كلام الخراساني يمكن تقبّله في بعض الآيات، مثل آية سورة يونس مثلاً، إلا أنّه غير تام في تمام هذه الآيات، ففي آية سورة الإسراء مثلاً لا يوجد سياق عقائدي إطلاقاً، بل غالب الآيات السابقة واللاحقة يتجه نحو بيان الأحكام الشرعيّة والأخلاقيّة، فكيف يكون هذا الجواب سارياً في موردها؟! ولعلّ ما قلناه هو مقصود الغروي الإصفهاني هنا وغيره أيضاً[١].

ولعلّه لمجمل ما تقدّم، علّق الفيض الكاشاني هنا بالقول: «وتخصيصُ تلك الآيات بأصول الدين، كما وقع من الأصوليّين، بناءً على أنّ الضرورة ألجأت إلى التمسّك في الفروع بالظنّ، إمّا مطلقاً أو بعد النبي صلى الله عليه وآله، ولمن بَعُد عنه في زمانه، كما زعمه آخرون، خيالٌ ضعيف جداً»[٢].

وعليه، فالمناقشة الأولى على الاستدلال بالآيات هنا في غير محلّها.

٢ـ تخصيص العمومات القرآنيّة بدليل حجيّة الخبر

المناقشة الثانية: ما ذكره غير واحدٍ من الأصوليّين[٣]، من أنّ غاية ما تدلّ عليه هذه

مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٣٨ـ ٣٣٩؛ ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٠٨.

(١) الفصول الغرويّة: ٢٨٩؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٩٣.

(٢) الكاشاني، الأصول الأصيلة: ١٣٧؛ وقريب منه ـ بل الأرجح أنّه أخذه منه ـ ما عند الاسترآبادي في الفوائد المدنيّة: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٣) انظر روح هذه المناقشة ولو في أبواب أخَر غير خبر الواحد: الآمدي، الإحكام ٢: ٢٨٧؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٠ ـ ١٦١؛ وابن حزم،

الآيات هو النهي عن العمل بمطلق الظنّ، ومعه فيكون دليل حجيّة خبر الواحد مخصّصاً أو مقيّداً لعموم أو إطلاق هذه الآيات، فيقدَّم عليها، بل يكون العمل بالظنّ حينئذٍ مستنداً إلى القطع وعملاً به نفسه، أي بدليل حجيّة الظنّ الآحادي.

وقد طوّرت مدرسة الميرزا النائيني هذا الجواب، بناءً على نظريّتها في حقيقة الأمارات، إذ ذكرت أنّ دليل حجية خبر الواحد يعطي الخبر ـ تعبّداً واعتباراً ـ العلمية والطريقية، ومعه فيصبح علماً بالتعبّد والاعتبار، وإذا صار علماً لم يعد مشمولاً لما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ وغير العلم، ومعه فيكون خروجه من تحت دلالة الآيات خروجاً موضوعياً لا حكمياً، بمعنى أنّ موضوع الآيات هو غير العلم (غير العلم ليس بحجّة) وخبر الواحد صار علماً بدليل حجيّته الخاصّ، فلا تستوعبه هذه الآيات الكريمة بعد ذلك[1].

وهذه المناقشة أجيب ـ ويمكن أن يجاب عنها ـ بأمور:

أولاً: إنّها إقرار بدلالة الآيات على عدم حجية خبر الواحد مطلقاً في العقائد والأحكام، غايته مع ادّعاء التخصيص أو الحكومة؛ فإذا ناقشنا في أدلّة حجية خبر الواحد كانت الآيات حينئذ مرجعاً يُرجع إليه، فليس ذلك جواباً عن الاستدلال بالآيات بقدر ما هو جمع بينها وبين دليل حجية الخبر، فلو بُني ـ مثلاً ـ على عدم إمكان تخصيص القرآن مطلقاً أو خصوص هذه الآية، لم يعد يمكن القول بحجية خبر الواحد

الإحكام ١: ١١١؛ والرازي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٣٤١؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٢؛ والقرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبويّة: ٥١؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٥٤؛ والغروي الإصفهاني، الفصول الغرويّة: ٢٨٨؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٣٠، ٤٣٣؛ والبهائي، زبدة الأصول: ١٠٧؛ والتوني، الوافية: ١٦٥؛ والقمي، القوانين المحكمة: ٤٥٣؛ والصدر، دروس في علم الأصول ١: ٢٥٩.

(١) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٠ ـ ١٦١؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٢؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٢، ١٠٣؛ ومقالات الأصول ٢: ٩٤.

الظنّي.

ثانياً: ما ذكره الشهيد الصدر[1] ـ ناقضاً على مسلك الطريقيّة ـ وهو أنّ الآيات ليست في مقام النهي التكليفي عن العمل بالظنّ، بل في مقام الإرشاد إلى عدم حجيّته، فتكون دليلاً على سلب الطريقيّة عن الظنّ، ومعه فدليل الحجيّة إذا أراد إثبات الطريقيّة للظنّ عارَضَهُ دليل الآيات في نفيه هذه الطريقيّة، فلا معنى لحكومة أحدهما على الآخر. إنّما تكون حكومة عندما يكون موضوع أحد الطرفين هو عدم العلم، فيثبت الطرف الآخر العلم اعتباراً، مثل حرمة الإفتاء بغير علم.

وقد ذكر السيد كاظم الحائري أنّه لو كان لسان بعض أدلّة الحجيّة غير لسان جعل العلميّة أمكن تصوّر الحكومة، كما ذكر ـ حفظه الله ـ أنّه لو كان لسان دليل الحجيّة تنزيل الأمارة منزلة العلم أمكن تصوّر الحكومة[2]، وكأنّه يريد أن يقول بأنّ دليل الآيات ينفي علميّة الأمارة، أمّا دليل حجيّة الخبر فهو لا يثبت علميّته حتى يعارض دليل الآيات، بل ينزّل الخبر منزلة العلم دون أن يعتبره علماً، فيكون تعامله معه تعاملاً مع علم، لا اعتباره له علماً.

وهذا الكلام غير عرفي برمّته؛ فإننا حتى لو قبلنا ثبوتاً مسلك جعل العلميّة والطريقيّة، إلا أنّنا لا نرى أدلّة حجيّة خبر الواحد ظاهرة ـ على مستوى الفهم اللغوي والعرفي العربي ـ لا في الاعتبار ولا في التنزيل، ولا أقلّ من أنّ هذا المفهوم يحتاج ـ لحمل الأحاديث أو الأدلّة عليه ـ إلى قدرٍ من التكلّف، فمثل آية النبأ أو آية النفر أو سؤال أهل الذكر أو مجموعات الروايات، ليس فيها إشارة ولا نظر ولا عناية بتنزيل الظنّ الخبري منزلة العلم أو اعتباره علماً، وإن كانت نتيجة منحها الحجيّة واحدة وأنّه يشترك حينئذٍ مع العلم في الاعتبار.

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٠؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢، ٣٣٦.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٣٦ ـ ٣٣٧، الهامش رقم١.

ولعلّ أفضل المجموعات الحديثيّة الدالّة على ذلك بما ينفع مدرسة الميرزا النائيني ما جاء بلسان النهي عن التشكيك، لكن هل كان يفهم العربي من كلمة: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤدّيه عنّا ثقاتنا»[1]، اعتبار خبر الثقة علماً، أو أنّ المراد به الأخذ بأخبارهم وعدم اللجاج فيها دون دخول في مفاهيم التحويل والاعتبار؟

وهذه نقطة عامّة إثباتيّة تجري على أنصار مدرسة العلميّة والطريقية؛ فإنّهم أخذوا الأمور مأخذاً فلسفياً، فاعتبروا النهي عن التشكيك اعتباراً للعلميّة، مع أنّه لا يفهم العربي ذلك ولا ينقدح في ذهنه أنه يريد ترتيب تمام آثار العلم بالمعنى الذي طرحته واستخدمته في مختلف مباحث الفقه والأصول، كلّ ما يفهم عربيّاً من هذا الكلام أنّ المطلوب منكم تنفيذ ما يأتيه بكم الثقات وأنّه لا يحقّ لكم الطعن فيهم والتريث في تنفيذ ما يقولونه لكم، من دون أن نلحظ وجود عمليّة وصل وارتباط بين مفهومي الظنّ والعلم، وإن كان ذلك ممكناً ثبوتاً، وحتى لو سلّمنا فهذه المجموعة غير ثابتة بنحو القطع لوحدها حتى تشكّل دليل الحجيّة في باب الأخبار.

وعليه، فأساس نظرية العلميّة ـ إثباتاً ـ لا وجه له هنا في بحث حجيّة الخبر، فلا يوجد نصّ حاكم على دليل الآيات؛ لعدم وجود نصّ في دليل الحجيّة يصلح لإفادته اعتبار العلميّة أو التنزيل حتى يبلغ به الحال أن يصير حاكماً. ولعلّ ما قلناه هو مبرّر ما ذهب إليه السيد الخميني في نفيه وجود لسان حكومة في أدلّة حجيّة خبر الواحد[2].

وأمّا الطريقة التي عالج بها السيد الصدر القضيّة، فقد تكون صحيحةً على مستوى آليات التعامل بين النصوص في نظريّة الحكومة المقرّرة في علم الأصول، إلا أنّ ذلك لا يمنع، إذا أرشد نصّ إلى عدم حجيّة الظن، أن يخصّصه نصّ آخر بحجيّة بعض هذا الظنّ لا كلّه، وهو خصوص الظنّ الناشيء من أخبار الآحاد، فالتحويل من التكليف

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨١٦.

(٢) انظر: أنوار الهداية ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

إلى الإرشاد لا يمنع من وجود مخصّص في المرشد إليه بدليل آخر. ونصوص النهي عن اتباع الظن ليست خاصّة بالظنّ الخبري حتى لا يمكن هذا الجمع. ونفي الحجيّة اعتبارٌ تشريعي قابلٌ في نفسه للتخصيص، فنحن نخصّص الاعتبار الذي أرشدت إليه نصوص عدم الحجيّة قرآنيّاً. وتخصيصه ليس أمراً غريباً بعد أن كان اعتباراً قانونيّاً أيضاً. والظاهر أنّ السيد الصدر لا يمنع مبدأ التخصيص بل إنّما كان يريد أن يمنع مبدأ الحكومة.

ثالثاً: ما ذكره صاحب الفصول، من أنّ النسبة بين الآيات الواردة في عدم حجيّة الظنّ، وتلك الواردة في حجيّة خبر الواحد ليست هي العموم والخصوص المطلق ليتمّ التخصيص، بل هي العموم من وجه؛ لأنّ الآيات الدالّة على قبول خبر الواحد تتناول الخبر المفيد للعلم وغيره، كما أنّ الآيات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ تتناول الظنّ الحاصل من خبر الواحد وغيره، فتخصيص الثانية بالأولى بلا مرجّح[1].

ولكنّ هذا الجواب قد يورد عليه:

أ ـ بما أجاب به صاحب الفصول نفسه، من أنّه لا خفاء في أنّ خبر الواحد غالباً لا يفيد العلم، فتنزيل الآيات الدالّة على حجيّته مطلقاً على صورة إفادته للعلم تنزيلٌ لها على الفرد النادر، بخلاف العكس، وكفى بمثله مرجّحاً في مثل المقام، بل حتى لو سلّمنا فإنّ غايته التساقط، فتبقى سائر أدلّة عدم حجية الظنّ على حالها[2].

ولكنّ هذا الإيراد غير وارد؛ لأنّ الكلام ليس في تنزيل أدلّة حجيّة خبر الواحد على الخبر الآحادي العلمي، بل في إطلاق الدليل ليشمله ويشمل الخبر الآحادي الظنّي، فلا يلزم من الإطلاق التنزيل على الفرد النادر، كما هو واضح.

ب ـ إنّه لو سلّم دلالة الآيات على حجيّة خبر الواحد، فهي لا تريد جعل الحجيّة

---

(١) الفصول الغرويّة: ٢٨٨.

(٢) المصدر نفسه.

للخبر العلمي، فهذا مفروغ الحجيّة، ويشهد له سلبها الحجيّة عن خبر الفاسق في آية النبأ مع أنّه قد يحصل منه العلم ولو نادراً، فجهة النظر في التأسيس القانوني فيها هو الظنّ الآحادي لا الخبر الآحادي بما هو خبر آحادي، وعليه لا تكون النسبة هي العموم والخصوص من وجه عرفاً.

رابعاً: إنّ مُفاد الآيات آبٍ عن التخصيص؛ فإنّه يوصل مبدأ عاماً في ترك العمل بالظنّ، ويحاجج به الآخرين، فكيف يمكن أن يخصَّص مثل هذا اللسان البياني الشديد في الإبعاد عن الظنّ والظنون؟! وكيف يصدق أنّ هذا الدين مبنيّ على العلم والدليل والبيّنة بما لها من مفاهيم واقعيّة وليس ادّعائية تعبّدية، ثم يُصار إلى جعل الظنّ حاكماً في نصفه أو أكثر على ما يقال؟![1].

وهذا الجواب ربما تميل إليه النفس، إلا أنّه قد لا تتوافر شواهد علميّة عليه يمكن تقديمها وفق الصنعة الاجتهاديّة، فإنه لم يُبرز لنا ما هو وجه الإباء عن التخصيص الموجود في الآيات؟ وهل يستلزم التخصيص تناقضاً أو محذوراً؟ لاسيما وأنّ دلالة الآيات هنا إما بالعموم على أساس النكرة في سياق النفي، أو الإطلاق، وهما من حيث المبدأ قابلان للتخصيص والتقييد، فهذا الكلام لا معطيات تؤكّده بشكل حاسم، وإن كنّا نراه راجحاً اعتماداً على الذوق الأدبي والمضموني، خاصّة لو كان التخصيص فاحشاً وكبيراً.

وأمّا ما قد يظهر الميل إليه من السيد السيستاني، من أنّ التخصيص الحاصل من مثل بيّنات القضاء، ليس تخصيصاً، بل هو توسعة للموضوع مأخوذ على نحو الموضوعيّة، ولعلّه مراد الإمام المؤيَّدي الزيدي أيضاً[2]، فهو غير واضح على إطلاقه، فإنّ هذه

---

(١) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٩ ـ ٢٠٠؛ ومطر، بحوث نقدية في علم الأصول: ١٠٦؛ وظاهر كلام السيد الخميني في تهذيب الأصول ٢: ٤٣١، هو إباء آيات النهي عن اتباع الظنّ خاصّة عن التخصيص، دون مثل آية النهي عن اقتفاء أثر غير العلم؛ ويظهر أيضاً من السيستاني، حجية خبر الواحد: ٥٥، الموافقة على موضوع الإباء عن التخصيص.

(٢) انظر: السيستاني، حجية خبر الواحد: ٥٥ ـ ٥٩؛ ومجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي،

الطرق والسبل عقلائية تماماً فلا معنى لفرض الموضوعيّة فيها، نعم في مثل حكم الحاكم وأمثاله يمكن تصوّر ذلك، لا في مثل البيّنات القضائية والظهورات الظنيّة.

وعليه فهذه المناقشة تامّة مبدئيّاً، لو تمّ دليلُ حجيّة خبر الواحد، وإلا فهي إقرار بوجود عموم قرآني نافٍ لحجيّة الظنّ.

٣ـ محاولة دَرج العمل بالآحاد في مفهوم اقتفاء العلم دون الظنّ، تعليق وجواب

المناقشة الثالثة: ما أشار له الجصّاص والآمدي والكثير من الأصوليين، ثم وسّعه السيد الصدر ـ مناقشاً الاستدلال بآية سورة الإسراء ـ من أنّ الاقتفاء بغير علم لا يعني العمل على طبقه، بل الاتّباع والذهاب وراء الشيء وجعله سنداً ودليلاً وباعثاً ومحرّكاً، وإذا رجعنا إلى باب حجية الظنون نجد أننا نقتفي الدليل القطعيّ على الحجيّة وإن كنّا نعمل على طبق الظن، فلا يوجد اقتفاء للظن بل للعلم، وإنما عملٌ بالظن، وليس العمل اقتفاءً.

وبعبارة أخرى: إنّ ظاهر النهي في الآية الكريمة أنّه نهيٌ إرشاديّ إلى ما يستقلّ العقل به، من عدم جواز الاستناد في العذر وأداء المسؤوليّة على غير العلم، فلابدّ أن يكون مستند الإنسان هو العلم دوماً، وحيث إنّ دليل الحجيّة دليل علميّ، فهذا يعني أنّه سيصبح وارداً على الآية الكريمة، لا حاكماً؛ لأنّه سيحقّق استناداً على العلم في العذر وأداء المسؤوليّة[1].

وروح هذا الكلام موجود فيما أشكله السيد المرتضى على نفسه، وفيما ذكره الغزالي

فصل الخطاب في تفسير خبر العرض على الكتاب، مجلّة علوم الحديث، العدد ١٨: ١٩٦.

(١) الجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٩٠؛ والآمدي، الإحكام ٢: ٣٦، ٤٨، و٤: ٥٤؛ وهداية المسترشدين ٣: ٣٤١؛ والفصول الغرويّة: ٢٨٩؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٣٩؛ وقد تلوح هذه المناقشة من كلمات العراقي في نهاية الأفكار ٣: ١٠٢؛ والقرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبويّة: ٥١.

وآخرون أيضاً[١].

وهذا الكلام أجيب عنه:

أولاً: بما ذكره أستاذنا السيد محمود الهاشمي، من أنّ الآية تنهى عن اتّباع غير المعلوم لا اتّباع غير العلم، فهي تقول: لا تتّبع ذاك الذي لا علم لك به، أي غير المعلوم، ومن الواضح أنّ اتباع خبر الواحد الذي قام الدليل على حجيّته يصدق عليه اتباع لغير المعلوم؛ لأنّ متعلّق الخبر غير معلوم حتى لو كان الخبر نفسه حجّة؛ فتكون الآية ناهيةً عن العمل بخبر الواحد بحسب المآل[٢].

وهذا الجواب جيّد؛ إذ هذا هو الظاهر من الآية الكريمة، حيث تنهى عن الركض واللهث وراء أمور غير معلومة، وهو يصدق تماماً على مورد الخبر الواحد ولو كان حجّةً فإنّ متعلّقه غير معلوم.

إلا إذا قيل بأننا لا نتّبع متعلّق الأمارة، وإنما نتبع دليل الحجيّة، وهو جواب وإن كان محتملاً غير أنه غير عرفي. نعم لو ثبتت حجية خبر الواحد صار مؤدّى الأمارة معلوماً على المستوى الظاهري، وإن لم يكن معلوماً على المستوى الواقعي.

ثانياً: إنّ تمييز السيد الصدر بين الاقتفاء والعمل وإن كان حسناً نظرياً، لكنه خلاف الواقع ـ عرفاً ـ عملياً؛ وذلك أنّ العرف لا يشك في أننا نقتفي أثر أخبار الآحاد، ونجعلها مستنداً ومرجعاً في العمل، حتى لو كانت مرجعيّتها راجعةً بدورها إلى مرجعية أخرى علميّة هي دليل حجية الخبر، فإنّ وجود مرجعية متّبعة للأخذ بخبر الواحد لا ينفي صيرورة هذا الخبر ـ عرفاً ـ مرجعاً ومستنداً. والمدار على الفهم العرفي،

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ٤: ٣٣٥ ـ ٣٣٦؛ والذريعة ٢: ٦٩٨؛ وابن حزم، الإحكام ١: ١٠٣؛ والطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٠٦، و٢: ٦٦٨؛ والفخر الرازي، المحصول ٥: ١١٣؛ والغزالي، المستصفى ١: ٤٣٤؛ والمحقق الحلي، معارج الأصول: ١٨٨، ١٩٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٩؛ الهامش رقم٣.

فلو أُلقي هذا الكلام على العرف لا يتردّد في أن يعتبر خبر الواحد مرجعاً ومستنداً ومتّبعاً، وإن كان بالتفكيك الدقيق ذا مرجعية سابقة، وإلا فمن الصعب القول: إننا لا نستند إلى خبر الواحد، فهل القاضي لا يستند في المحكمة إلى البيّنة وإنّما يستند إلى دليل حجيّتها فقط؟! بل لو صحّ هذا الكلام للزم القول بأنّنا لا نستند إلى القرآن والسنّة أساساً، بل نستند في عملنا بالقرآن والسنّة إلى حكم العقل بوجوب طاعة المولى سبحانه!

وهذا يعني أنّ الآيات هنا تنهى عن الاستناد إلى مثل خبر الواحد، فيما دليل الحجيّة يدعونا للاستناد إليه، فالتعارض واضح.

ثالثاً: ما أورده السيد الصدر على نفسه، من أنّ ظاهر النهي في الآية هو المولويّة، فما هو مبرّر حمله على الإرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز الاستناد إلى غير العلم، فالإرشاديّة خلاف الظاهر، فتحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة[١].

وقد ردّ السيّد الصدر على هذا الجواب بما يرجع إلى ردّين هما:

أ ـ إنه لا يوجد أصل في كلمات المولى يفيد المولوية دون الإرشادية، فالنهي بما هو نهي ليس ظاهراً في المولوية، بل تُفهم المولوية بحسب سياق حال المتكلّم المولى، حيث إنّ ظاهر حاله أنّه يتكلم من موقع مولويته؛ لهذا تُفهم المولوية من النهي، إلا أننا نرى أنّ الارشاد من شؤون المولى أيضاً، بل هو أحد أهداف دعوته، كما هي الحال في الإرشاد إلى طاعة الله وإلى ما يحكم به العقل في كثير من الموارد، فكما يناسب شأن المولى أن تكون لديه خطابات مولوية كذا يناسب شأنه وجود خطابات إرشادية عنده، ومعه فليس هناك أصل يرتكز عليه اسمه أصالة المولوية بعيداً عن السياق المحيط[٢].

وهذا الكلام في غاية الأهميّة، وقد فصّلنا الحديث في بعض جوانبه في كتابنا «حجية

---

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٣٩.

(٢) المصدر نفسه ق٢، ج٢: ٣٣٩، الهامش ١، بتوضيح من السيد كاظم الحائري.

السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم»[١]، وقلنا: إنه لا توجد في حقّ المولى سبحانه ـ وكذا النبي والإمام والصحابي ـ أصالة التبليغية والديمومة والحُكمية والمولويّة والإرشاديّة في كلماتهم، بل الموضوع تابع لمناسبات الكلام ومضمونه وسياقه فلا نعيد؛ فهذا الجواب من حيث قاعدته متين جدّاً.

ب ـ إنّ ذيل الآية الشريفة شاهدٌ على إرشاديّة صدرها لحكم العقل؛ وذلك أنّه ظاهر في التعليل: ﴿**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾، وهو ما يفرض المسؤوليّة قبل مرحلة هذا النهي، فيكون هذا النهي إرشاديّاً، ولذا وقع في طول المسؤوليّة، ولو كان مولوياً لوقعت المسؤوليّة في طوله[٢].

ومعنى ذلك أنّ النهي لو كان مولوياً لكان حقّ الكلام أن يقال: يحرم عليك كذا وكذا، ولأجل هذه الحرمة تتحمّل المسؤولية، أما لو كان إرشادياً فيكون هكذا: أنت تتحمّل مسؤوليةً ولذلك انتبه للموضوع الفلاني. والآية منسجمة مع التركيب الثاني، كما هو واضح.

وعليه، **فهذه المناقشة الثالثة ليست في محلّها،** لا أقلّ لأجل الجواب الثاني الذي سجّلناه عليها. هذا كلّه مضافاً إلى أنّ هذه المناقشة كلّها قائمة على وجود دليل على حجيّة خبر الواحد، وإلا فهي إقرار في نفسها بدلالة الآيات على عدم الحجيّة.

٤ ـ تفسير الاقتفاء بالقذف، نقد لغويّ

المناقشة الرابعة: ما ذكره أستاذنا السيد محمود الهاشمي، من أنّ «لا تقفُ» فسّرت بالبهتان والقذف، ولعلّ التعليل يناسب ذلك، ومعه فتكون الآية أجنبية تماماً عن موضوع بحثنا، فهي تنهى عن قذف الناس دون بيّنة واتهامهم دون دليل، وأين هذا

---

(١) حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٦١ ـ ٧٤٠.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

الأمر من اتباع غير العلم بقطع النظر عن اتهام الآخرين وقذفهم بألوان السوء؟![١]، ولعلّ هذا يقترب ممّا أفاده الغزالي من أنّ «المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقّق»[٢].

وهذا الكلام وإن كان محتملاً، إلا أنّ الظاهر من الآية كون القفو بمعنى الاقتفاء، أي لا تتّبع أثر شيء ليس لك به علم، من قولنا: اقتفاء الأثر، وذيل الآية لا ينافي هذا المعنى المعروف، فإنها تريد أن تقول: لا تتّبع غير ما علمت به؛ فإنك تُسأل عن ما سمعت وأبصرت وأيقنت في قلبك، فإن اتّبعت ما لم تره ولم تبصره تكون اتبعت واقتفيت أثر الجهل، فالذيل عام يصلح للقذف وغيره، ولا موجب لتخصيصه به.

وهذا هو الظاهر من جملة من المفسّرين أيضاً كالطوسي في التبيان[٣]، والزمخشري في الكشاف[٤]، والطبرسي في جوامع الجامع[٥]، ومجمع البيان[٦] و.. والاقتفاء في كتب اللغة يقع بهذا المعنى أكثر من وقوعه في المعنى الذي ذكره السيد الأستاذ، كما هو واضح لمن راجع كلماتهم، بل هو المنصرف في الاستعمالات العربيّة. ولعلّ من مؤيّدات ذلك أنّه لو كان القفو بمعنى القذف لناسب أن يقول: ولا تقف (تقذف أو ترمي) بما ليس لك به علم، بينما الآية وردت بلسان: ولا تقف ما ليس لك به علم، وهو أليق باقتفاء أثر غير المعلوم، لا القذف بغير المعلوم.

وعليه، فهذه المناقشة الرابعة غير صحيحة.

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٩، الهامش رقم: ١.

(٢) المستصفى ١: ٤٣٤.

(٣) الطوسي، التبيان ٦: ٤٧٧.

(٤) الزمخشري، الكشاف ٢: ٤٤٩.

(٥) الطبرسي، جوامع الجامع ٢: ٣٧٣.

(٦) الطبرسي، مجمع البيان ٦: ٢٥٠ (الأعلمي).

٥ ـ إعادة إنتاج النصوص في سياق البناء العقلائي، تعليق وملاحظة

المناقشة الخامسة: ما ذكره المحقّق الإصفهاني وعمّه السيد الصدر أيضاً، مناقشاً الاستدلال بآية سورة يونس المتقدّمة، من أنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً، وذلك أنّ هذه الآية الكريمة تريد استنكار الاعتماد على الظنّ، ونفس هذا السياق التعليلي شاهد على كون القاعدة المذكورة سنخ قاعدة عقلية أو عقلائية مفروغ عنها مسبقاً، لا أنها تأسيس لقاعدة تشريعية، وإلا ما أمكن الاحتجاج عليهم ـ وهم كافرون ـ بها، وإذا تأمّلنا قاعدةً غير شرعيّة في الإطار المذكور وجدنا أنّ العقلاء يندّدون بالاعتماد على الظنّ بما هو، أما جعل الحجيّة للظن شرعاً أو عقلائياً بحيث يكون المرجع هو دليل الحجيّة فلا إشكال فيه عندهم، فالآية تنهى عن اتّباع الظن دون وجود دليل يمنحه الحجيّة، وهذا أمر مقبول لا ينتج إسقاط الآية حجيةَ الظنّ بنفسها وإثبات عدم إمكان منحه الحجيّة، وإنّما حجيّة الظن الذي لم تثبت له الحجيّة، فتكون متأخرةً عن دليل حجية خبر الواحد[1].

وهذا الكلام قابل للجواب والردّ، وذلك أنّ فيه محذور التهافت الداخلي؛ فهو يقول: إنّ العقلاء يسلّمون بقاعدة عدم حجية الظنّ بما هو ظنّ، وأنّ الآية تشير إلى هذا التأسيس العقلائي، ثم يقول: إنّ الآية لا تتصل بقاعدة شرعيّة، لافتراض الكفار غير مسلمين بعد، وبعد ذلك يقول: إنه لا مانع وفق القاعدة العقلائية من إعطاء الحجية للظن، ومن ثم الاعتماد عليه بما هو حجّة لقيام دليل الحجية في مورده، لا لكونه ظناً، وهذا كلّه كلام فيه قدر من التهافت؛ إذ من سيعطي دليلَ الحجية مع فرض أنه غير تشريعي؛ إذ لو كان تشريعياً لما آمن به الكفار، ومع فرض قيام السيرة العقلائية على الحجية كيف يقبل العقلاء الحجيّة للظن وهم لا يرضون بحجيّته بما هو ظنّ مع أنهم

---

(١) الإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٣٦؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٩؛ وانظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٤٠.

أعطوه الحجيّة حسب الفرض؟!

وبعبارة أخرى: إذا كان الظن ليس بحجّة بما هو ظنّ، فكيف سيعطيه العقلاء الحجية، وهي التي لا تثبت ـ كما قرّر ـ إلا بملاك الطريقية الناقصة، أي بملاك الظنية، فإذا كان العقلاء يرضون بحجية الظن ولو عبر سبب ما، فما معنى كلية هذه القاعدة المذكورة في الآية من عدم إغنائه عن الحقّ شيئاً؟! وبقول أخير: إنّ التفكيك بين عدم حجيّة الظن بما هو هو وحجيّته لإعطاء الحجية له خلاف الظاهر من الآية، فهي تريد أن تشير إلى قاعدة مستكنّة عقلائيّة وهي عدم إغناء الظن شيئاً، فإذا كان لا يغني شيئاً كيف سيعطي العقلاء أو الشارع الحجيّة له؛ إذ إعطاؤهم الحجية يعني أنّ الظن يغني شيئاً ولو لأسباب وعوامل متعدّدة، فهذا التفكيك في غير محلّه.

ولك أن تقول: إنّ تفسير المحقّق الإصفهاني والسيد الصدر يقتضي التقييد في الآية بحيث يصبح معناها هكذا: إنّ الظنّ لا يغني ـ لو لم يقم عليه دليل الحجيّة ـ من الحقّ شيئاً، أو إنّ (بعض) الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، وهذا التقييد مفقود في الآية التي ظاهرها فعليّة عدم إغنائه شيئاً مطلقاً لا تعليقيّة ذلك، فهي تقرّر عدم إغنائه الظاهر في الإرشاد إلى عدم حجيّته بالفعل.

على أنّ هذا التقرير يجعل دليل الحجيّة وارداً على الآيات؛ لأنّ الآيات تقول: الظنّ الذي لم يقم على حجيّته دليل ليس بحجّة، ودليل حجية الخبر يجعل الظنّ الخبري قد قام الدليل حقيقةً على حجيّته، فيخرج حقيقةً من تحت الآيات الكريمة، مع أنّ السيد الصدر رفض حتى الحكومة بينهما كما تقدّم، واعتبرهما متعارضين لا يتدخّل أحدهما في موضوع الآخر!

بل إنّ الآية الشريفة نفسها حيث كانت إشارة إلى أمر مرتكز في الذهن العقلائي، فإنها تكشف عن عدم اعتماد العقلاء عادةً على الظنون وعدم اعتقادهم بقيمتها، وقد قلنا غير مرّة: إنّ الإطلاقات والعمومات في اللغة العربية عادةً ما تكون غالبيةً فلا يمنع من خروج بعض الموارد المحدودة لضرورة كقيام القضاء وفضّ المنازعات على البيّنات

الظنيّة في الجملة، لا مثل حجية الظهور والخبر مما باتت الدنيا والدّين قائمين عليه اليوم.

والخلاصة: إنّ الآية إمّا أن نفرضها إرشاداً لحكم العقل أو العقلاء، أو تأسيساً تشريعيّاً، فعلى الأوّل تكون بنفسها حاكيةً عن عدم صلاحيّة الظنّ لجعل الحجيّة له عند العقلاء، وإن كان لو جعلت له الحجيّة خرج من تحتها موضوعاً، وإلا فلو كان العقلاء لهم تفصيل في الظنون ما ناسب ذلك طريقة التعبير في الآية نفسها، ولفَرَض ذلك بنفسه أخذها على الفرض الثاني، وعلى الثاني يكون لسانها نافياً للصلاحية بنفسه مطلقاً.

وعليه، فهذه المناقشة الخامسة غير دقيقة، فضلاً عن أنّها تفترض سلفاً ثبوت دليل حجيّة خبر الواحد.

٦ـ ربط النصوص بالواقع دون براءة الذمّة، محاولة نقديّة

المناقشة السادسة: ما ذكره السيد الصدر أيضاً، من أنّ ظاهر الآية الكريمة ـ بحسب مدلولها المطابقي ـ عدم إغناء الظنّ عن الحقّ والواقع، وعليه ففي كلّ مورد كان المطلوب هو الواقع لم يكن الظن ـ بمقتضى هذه القاعدة القرآنية ـ مفيداً وحجّة، فتختصّ دلالة الآية بأصول الدين، حيث المطلوب فيها الوصول إلى الواقع لا براءة الذمّة كما في الفقه، وحيث لم يكن المطلوب في الفقه الوصول إلى الواقع لم تجر القاعدة في مورده، فيخرج بالتخصّص لا بالتخصيص[1].

ولعلّ روح هذه المناقشة هو ما قصده المحقّق الآمدي من أنّ نهيها عن الظنّ ـ مع وجود دليل الحجيّة ـ كاشف عن إرادة خصوص ما يلزم منه العلم فيها مثل أصول الدين[2].

وهذا الكلام قابل للجواب أيضاً، وذلك أنّ كلمة « يغني عن الحق» يمكن فرض

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٤٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٩ـ ٣٤٠.

(٢) انظر: الإحكام ٢: ٣٦.

ثلاثة معانٍ لها هنا:

المعنى الأوّل: الإصابة، مقابل الخطأ، فيكون المعنى: إنّ الظنّ لا يحقّق إصابة الواقع أبداً، فإذا كان المراد من عدم إغناء الظنّ عن الواقع هو عدم إصابته، فهو غير صحيح فقد يصيب وقد يخطئ، ومعه فلا يصحّ القول: إنّ اليقين يغني من الحقّ والظنّ لا يصيب الحقّ؛ لاحتمال المطابقة في الثاني، فلا يراد من الإغناء وعدمه المطابقة وعدمها، وإلا بطلت القاعدة القرآنيّة، فهذا المعنى غير مفهوم هنا.

المعنى الثاني: أن يراد بالحقّ ما هو صواب وواقع بملاحظة العقل العملي والحكم الأخلاقي، فيصبح المعنى: إنّ الظنّ لا يحقّق للإنسان صواب الفعل، فاتّباعه لا يجعل تصرّف الإنسان صحيحاً؛ ولو لكثرة أخطائه وعدم عقلائية اتخاذه سبيلاً، فلا ربط للواقع الخارجي بالموضوع مباشرةً بالمعنى الذي ذكره الصدر. بل تكون الآية في قوّة قولنا: إن يتبعون إلا الظنّ، واتّباع الظنّ ليس صواباً من الفعل والسلوك، وهذا معنى الإغناء، أي إنّه لا يقوم اتّباعك للظنّ مقام اتباعك الصحيح (الحقّ في الفعل)، الذي كان يفترض أن يكون للعلم.

ووفقاً لهذا المعنى لا يتمّ كلام السيد الصدر؛ لأنّ هذا المعنى يرتبط بنفس السلوك والجري على وفق الظنّ، لا بمتعلّق الظنّ.

المعنى الثالث: أن يراد بالحقّ الواقع الخارجي الذي يتعلّق به الظنّ، كما فهمه السيد الصدر، وهنا يقال: إنّ العقلاء حتى لو أعطوا الحجيّة للظن فإنّما يعطونها لأجل الواقع، لاسيّما على نظرية الصدر نفسه من أنّ الهدف من منح الحجيّة للظنون هو الحفاظ على ملاكات الواقع، فيما يسمّى عنده بنظرية التزاحم الحفظي، أفلا يغني الظنّ حينئذ عن الواقع شيئاً؟! وألا يكون إعطاء الحجيّة للظن لأجل محافظته على ملاكات الواقع نوعاً من ادّعاء أنّ الظن مفيد في الوصول إلى الواقع وتحقيق القدر الممكن منه؟! فكيف لا يرتبط الفقه بالواقع كي نفصل دلالة الآية عن باب الفقه والأخلاق؟ إذا كان الظنّ لا قيمة له على مستوى العلاقة بينه وبين المظنون فما هو المبرّر العقلائي لجعل الحجيّة له؟!

والسبب في هذا الخطأ أنّ السيد الصدر تأثر بمقولة التنجيز والتعذير، فظنّ أنّ حجيّة الظن في الفقه مرتبطة بمفهومهما، ومن ثم فلا علاقة لها بأن يوصلنا الظنّ إلى الواقع أو لا يوصل، مع أنّ المفروض أنّ الظن إنما جعل حجّةً لأنّ فيه درجة إيصال للواقع، فنحن أعطيناه الحجية لما فيه من هذه الإيصالية ولو الناقصة، فإذا كان الظنّ لا يغني شيئاً عن الواقع، فكيف جعلت له الحجيّة للحفاظ على مصالح الواقع وملاكاته؟! وكيف صار حجّةً بملاك الأماريّة؟! بل كيف ينسجم كلام السيد الصدر مع ما اتفق عليه الأصوليّون من أنّ نكتة الملاك في جعل الحجيّة للظنّ هي طريقيّته ولو الناقصة للواقع وحفظه لمصالح الواقع أو صيرورة متعلّقه حاوياً لمصالح الواقع، أو كون السلوك وفقه يحقّق مصالح الواقع أو ما هو بديل عنها بنسبة كبيرة تبعاً لاختلاف مبانيهم المعروفة هنا؟!

ولعلّه لما قلناه ميّز الشيخ المظفر بين مجال خبر الواحد ومجال الاستصحاب، فرفض أن تكون آيات النهي عن الظنّ ملغيةً لحجية الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب ليس طريقاً إلى الواقع حتى ترفضه الآيات التي تنهى عن جعل الظنّ طريقاً للواقع، لكنّه ما قبل تطبيق هذا الكلام في باب الخبر؛ لأمارية الخبر وكونه طريقاً للواقع، واستبدله بأجوبة أخرى[1]. وكلامه مقبول في الجملة، وإلا فإنّ بعض الأصول العمليّة يمكن تعقّل كونه أيضاً للحفاظ على مصالح الواقع نفسه كأصالة الاحتياط.

وعليه، فهذه المناقشة السادسة غير موفّقة على ما يبدو.

٧ـ عدم تناسب الرادع والمردوع عنه، موقفٌ نقدي رافض

المناقشة السابعة: ما ذكره الميرزا النائيني وغيره من أنّه حتى لو سلّمنا دلالة الآيات الشريفة على المطلوب وعدم وجود مخصّص ولا ناسخ ولا معارض لها، مع ذلك لا

(١) راجع: المظفر، أصول الفقه ٢: ٨٩ ـ ٩٠، ٢٦١ ـ ٢٦٢.

يستند إليها في الردع عن السيرة العقلائية الراسخة في العمل بأخبار الثقات، فدرجة رسوخ السيرة تستدعي دلالة يقينيّة ونصوصاً عديدة للردع عنها، فلا تكون الآيات رادعة[١].

ويمكن أن يجاب:

أولاً: لا يقاس معيار قوّة الردع وضعفه بعدد النصوص فقط، بل بمدى حضورها في المجتمع عموماً، ومن الواضح أنّ نصّ القرآن الذي يُتلى عند المسلمين آناء الليل وأطراف النهار حاضر بقوّة في أوساطهم كتابةً وشفاهاً، وهذا القدر كافٍ في تحقيق قوّة الردع.

نعم، لو كان النصّ نصّ سنّة شريفة في جواب عن سؤال هنا أو هناك، لاحتاج إلى تكرار في أكثر من موضع ومكان، لاسيما وأنّ نصوص السنّة لم تجتمع في مصحف يكرّره جميع المسلمين يومياً، فكأنّ النائيني والصدر قاسا نصّ الكتاب على نصّ السنّة، وهو قياس مع الفارق فيما يبدو.

هذا كلّه لو فرض أنّ النصوص قليلة، كيف والمدّعي هنا بلغ بالآيات التي تكرّس مرجعيّة العلم دون غيره، العشرات، فكيف لو ضممناها لنصوص السنّة الآتية على تقدير دلالتها؟!

ثانياً: ما سوف يأتي بحثه مفصّلاً بعون الله سبحانه، عند الوصول إلى دليل السيرة على حجيّة خبر الواحد؛ حيث سنثبت ـ وفاقاً للميرزا الإيرواني وغيره ـ عدم إحراز اعتماد العقلاء على خبر الثقة الظني، ولو وجد فهو أمر قليل في حياتهم، لا أنه ظاهرة عامّة مترسّخة حتى يقال بحاجتها إلى قدر كبير من الردع.

وعليه، فهذه المناقشة السابعة في غير محلّها أيضاً.

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٥؛ والصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٤٤.

٨. الظنّ بين الكفاية عن العلم ومقابلته، نقد محاولة الأعظمي

المناقشة الثامنة: ما ذكره الدكتور الأعظمي، من أنّ معنى الحقّ في الآية هو الأمر الثابت قطعاً، وأنّ كلمة «يغني» معناها «يدفع»، فيكون معنى الآية الكريمة أنّ الظنّ لا يعارض القطع واليقين ولا يدفعه، ومن الواضح أنّ حجيّة السنّة المحكية الظنّية لا تدفع اليقين والقطع المأخوذ من سائر مصادر الدين اليقينية[1].

لكنّ هذا الكلام قابل للجواب، فإنّ كلمة «يغني» لا تكون بمعنى «يدفع» هنا، بل بمعنى يكفي عنه ويقوم مقامه، والجذر اللغوي لـ (غنى) يدلّ على الكفاية كما يدلّ على الصوت الحسن[2]، ولا يفيد الدفع، فيكون معنى الآية أنّ الظنّ لا يجعل للإنسان الكفاية من العلم، وكأنّه في مقابل القول بأنّ الظنّ يكفيني من العلم فلا يحيجني إليه.

قد يقال: إنّ «يُغني» لو عدّيت بـ«عن» دلّت على الكفاية، ولو عدّيت بـ«من» عنت الدفع، كقوله تعالى: ﴿**لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ**﴾ (الغاشية: ٧)، وقوله: ﴿**لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ**﴾ (المرسلات: ٣١) بمعنى يدفع الجوع واللهب، كما ذكره غير واحد من المفسّرين[3].

لكنّ الصحيح أنّ «يغني» هنا أيضاً بمعنى الكفاية، فإنّه يراد أنّ هذا الطعام لا يجعلني في كفاية بعد الجوع، على أنّ «من» تستعمل في اللغة العربية بمعنى «عن»[4]، كما في قوله تعالى: ﴿**فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ**﴾ (الزمر: ٢٢)، وقوله سبحانه: ﴿**يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا**﴾ (الأنبياء: ٩٧)، ومن عدم ذكر أهل اللغة معنى الدفع في «يغني» يفهم أنّ المعنى واحد فيهما، وهو المتبادر من الآيات الكريمة.

وقد ذكر الرازي الإصفهاني هنا أنّ «المراد بالحقّ هو الأمر الثابت في الواقع، والمراد

---

(١) الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٣٤، ٣٥.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٩٧.

(٣) انظر: مجمع البيان ١٠: ٢٣٤، ٣٣٦؛ والأمثل ٢٠: ١٥٢؛ والتسهيل لعلوم التنزيل ٤: ١٩٥.

(٤) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ١: ٣٢١.

بعدم إغناء الظنّ عنه عدم كونه طريقاً موصلاً إليه كافياً في الحكم به. وقد فسّره بذلك الرازي في تفسيره، أو أنه يراد به العلم، أي أنّ الظنّ لا يُغني من العلم شيئاً ولا يقوم مقامه، وقد فسّره الطبرسي به في المجمع، وعلى كلّ من الوجهين يفيد المقصود»[١].

وعليه، فهذه المناقشة الثامنة غير صحيحة.

٩. الظنّ ومواشجة مفهوم اتباع الهوى، نقد مقاربة القرضاوي

المناقشة التاسعة: ما ذكره الشيخ يوسف القرضاوي، من أنّ الآية قد تكون واردةً في مورد ترجيح أحد الاحتمالين دون مرجّح وإنّما لغرض نفسي، ولهذا ذكرت بعد ذلك قوله تعالى: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ**﴾ (النجم: ٢٣)، فلا تدلّ على المنع عن مطلق الظنّ، ولا أقلّ الظنّ المستند إلى دليل[٢].

لكنّ هذا التفسير للظنّ يقع على خلاف المعطيات اللغوية للكلام، فليس في الآية الكريمة إشارة إلى ترجيحات واحتمالات متساوية وما شابه ذلك، وإنّما تفيد النهي عن اتباع الظنّ الذي هو غير العلم، ومجرد مجيء النهي عن اتباع هوى النفس لا يدلّ على أكثر من أنّ اتباع سبل الظنّ ـ مع أنّها ليست بسبل موضوعيّة مبرّرة من ناحية الأخلاق العلميّة والمعرفيّة ـ هو من اتّباع الهوى، وأنّه لابدّ في هذا المجال من اتباع الطرق الصحيحة الموضوعيّة لا مجرّد الميول التي يساعد عليها الظنّ في العادة لا أكثر.

وعليه، فهذه المناقشة التاسعة غير صحيحة أيضاً.

١٠. علميّة الظنّ الآحادي عقلائيّاً، المفارقة في خطوة النائيني

المناقشة العاشرة: ما ذكره الميرزا النائيني في موضع آخر، من «أنّ العمل بخبر الثقة

---

(١) هداية المسترشدين ٣: ٣٤١.

(٢) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبويّة: ٥٠.

في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم؛ لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع؛ لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرّت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعةً عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص»[١].

ولعلّ هذا هو مراد جمع من أصوليي أهل السنّة من أنّ العلم يطلق على غلبة الظنّ وحكم الظاهر، فيشمل مثل أخبار الآحاد كما أفاده الجصّاص وغيره[٢]. وربما هو المراد ممّا نقله الآمدي (٦٣١هـ) عن بعضهم، من أنّه حيث نهت الآيات عن اتباع الظنّ، عنى ذلك أنّ الإجماع على خبر الواحد كاشفٌ عن إفادته العلم[٣].

وهذا الكلام ينافي المحاولة السابقة التي طرحتها مدرسة الميرزا بالجعل التعبّدي لعلميّة الخبر، فإنّ الميرزا هنا يستبق الجعل الاعتباري التشريعي لعلمية الخبر بجعل عقلائي لذلك، لكنّه بذلك ينسف ـ من حيث لا يشعر ـ أساساً هامّاً؛ لأنّ كلامه إقرار بأنّ العقلاء يرون ويتعاملون مع الخبر الآحادي بوصفه علماً واطمئناناً، ولا يلتفتون إلى احتمال الخلاف، فكيف تكون سيرتهم ـ كما سيأتي بحول الله ـ دليلاً على حجية الخبر الظنّي غير الاطمئناني؟! وكيف جعلها الميرزا هناك عمدة الأدلّة؟!

وبعبارة أخرى: إن كان مراد الميرزا من الخبر الظنّي خصوص الاطمئناني في مقابل العلم الجازم، فنحن نوافقه ونقبل بذلك، ونرى هذا الخبر الظنّي الاطمئناني من العلم واليقين في اللغة، أمّا لو قصد ما يعمّ الخبر الظنّي غير الاطمئناني، كما هو ديدن العلماء في بحوثهم هنا، فهذه المناقشة منه هنا تُبطل كلامه نفسه كما هو واضح. وسيأتي أنّ

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٥.

(٢) انظر: الجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٩٠ ـ ٩١.

(٣) انظر: الآمدي، الإحكام ٢: ٣٥.

العقلاء لا يعملون إلا بالخبر الموثوق المطمأنّ بصدوره، لا الخبر الظنّي، كما سيأتي قريباً جدّاً شرح سبب هذا الالتباس المصطلحي لمفردات العلم والظنّ في كلمات الأصوليّين والميرزا النائيني أيضاً، فانتظر. وأمّا القول بأنّ كل خبر ثقة هو خبر علمي مطلقاً، فهذا غير صحيح وسيأتي بعون الله بيانه.

وعليه، فهذه المناقشة العاشرة تقع لصالح الاستدلال بالآيات هنا، وليس العكس.

١١ ـ بين دلالة الآيات وإطباق المسلمين، التعليق على قراءة المظفّر

المناقشة الحادية عشرة: ما ذكره الشيخ محمّد رضا المظفر، من أنّه لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد ممّا جرت عليه سيرة العقلاء والمسلمين، لعُرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم، ولما أطبقوا على العمل بهذه الأخبار الظنّية[1].

ويجاب ـ بعد غضّ النظر عن دعوى الإطباق التي سيأتي عدم صحّتها ـ بأنّ المسلمين ربما استنتجوا تخصيص هذه الآيات بمثل آية النبأ أو غيرها، لا أنّهم لم يفهموا منها سلب الحجيّة، أو ربما اعتمدوا على واحدٍ أو أكثر من الوجوه والمناقشات السابقة، فهذه قضايا اجتهاديّة قد تغلب هنا وهناك في فهم نصّ أو آخر. ولا حجيّة لرأي المشهور في عالم الدلالات، ولا يجبر نظرهم موقفاً في دلالة نصّ هنا أو هناك، كما هو واضح. وتفصيل الجواب عن كلام الشيخ المظفّر يأتي لاحقاً إن شاء الله.

وعليه، فهذه المناقشة الحادية عشرة غير واردة.

١٢ ـ اختصاص بعض النصوص بالنبيّ، محاولة الميرزا القمي

المناقشة الثانية عشرة: ما أفاده المحقّق القمي، من اختصاص آية: (ولا تقف) بالنبيّ؛ لأنّ الخطاب موجّه إليه فيها[2].

---

(١) راجع: المظفر، أصول الفقه ٢: ٩٠.

(٢) راجع: القوانين المحكمة: ٤٥٣.

وقد يجاب عنها:

أوّلاً: بما علّق عليه الرازي الإصفهاني، من أنّ وجوب التأسّي بالنبيّ وكذا أصالة الاشتراك في التكاليف، تسمحان بشمول الحكم في هذه الآية لنا؛ بعد انحصار مختصّات النبيّ بأمورٍ مخصوصة لم يُذكر ذلك في جملتها، بل يمكن القول بأنّ الخطابات الموجّهة للنبيّ تعدّ خطاباً لأمّته أيضاً ما لم تبرز قرينة على عكس ذلك، وهذا ما فهمه المسلمون من النصوص القرآنيّة. وبعبارة أخرى: لا تأمّل لأحد في شمول الحكم المذكور في الآية للأمّة إما لأنّ الخطاب إلى النبي خطابٌ لأمّته في الحقيقة، حسب ما هو المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المطلوب حقيقةً فعل الأتباع، أو للاتفاق عليه والإجماع، نظراً لانحصار خواصّ النبيّ في أمور لم يُذكر ذلك في جملتها[1].

ولكنّ الرازي الإصفهاني حاول ردّ هذا الجواب الذي قدّمه بنفسه بالقول بأنّنا نسلّم الاشتراك، لكن مع الاتفاق في ما يحتمل إناطة الحكم به، وليس الحال كذلك في المقام؛ لوضوح الاختلاف؛ حيث إنّ النبيّ متمكّن من العلم، وليس ذلك حاصلاً لنا؛ إذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبة إلينا، فأقصى الأمر أن يجري ذلك بالنسبة إلى المتمكّنين من العلم من أمّته، ولا كلام فيه[2].

ثانياً: ما يمكننا ذكره في المقام ويوضح الموقف من بعض أطراف كلام الرازي الإصفهاني وردّه على نفسه، وحاصله: إنّ الخطابات القرآنيّة الموجّهة بلسان مخاطبة النبيّ، ينبغي النظر في أمرين متصلين بها، هما: سياقات النصّ الداخليّة والخارجيّة، والتلقّي الإسلامي العام لها؛ وعليه يمكن أن نقول:

أ ـ لو نظرنا في هذه الآية الكريمة لوجدناها وقعت في سياق مجموعة من النصوص التي تخاطب المسلمين وتحرّم عليهم كذا وكذا أو توجب عليهم، مثل توحيد الله،

---

(١) راجع: هداية المسترشدين ٣: ٣٣٧، ٣٤٢ ـ ٣٤٣؛ والقزويني، التعليقة على المعالم ٥: ٩٤.

(٢) راجع: هداية المسترشدين ٣: ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

والإحسان للوالدين، وقتل الأولاد، وقتل النفس المحترمة، والاقتراب من مال اليتيم، والوفاء بالكيل والوزن، بينما نجد بعض الخطابات داخل هذه المجموعة جاء بلسان مخاطبة النبيّ، وهي بعض تفاصيل الحديث عن العلاقة مع الوالدين، وإيتاء ذي القربى حقّه، وعدم التبذير، وعدم التقتير والبسط لليد، والآية التي نحن فيها.

ولو نظرنا في سياق الآيات ذات اللسان النبوي لرأينا أنّه خاطب النبيّ بما يتصل بالإحسان للوالدين بعد قوله: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً**﴾ (الإسراء: ٢٣)، وهذا يشي بأنّ الخطاب النبوي المتصل بالوالدين، ليس سوى تكملة للخطاب العام الموجّه للناس في الموضوع نفسه، كيف والنبيّ حينها لم يكن والداه حيّين أبداً. وكذلك بعد حديثه عن إيتاء ذي القربى وعدم التبذير نجد السياق يقول: ﴿**وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيراً * إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً**﴾ (الإسراء: ٢٩ ـ ٣٠)، فأعطى تعليلاً عامّاً في المبذرين مطلقاً يفيد ـ بالدلالة العرفيّة ـ أنّ الحكم ليس خاصّاً بالنبيّ، وكذلك الحال في الآية التي نحن فيها، حيث نجد الذيل التعليلي عامّاً؛ لأنّها تقول بأنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان الإنسان مسؤولاً عنه، وإلا لقال: (كنت عنه مسؤولاً).. فهذه السياقات الداخليّة تعزّز فرضيّة العموم.

ب ـ يضاف إلى ذلك السياقات الخارجية القائمة على مقارنات، فكلّ الموضوعات التي وقعت هنا في الخطاب الموجّه للنبيّ ممّا دلّ القرآن الكريم في مواضع أخَر على مخاطبة عامّة الناس به، بل تعدّ من واضحات الأحكام الدينيّة العامّة كما هو ظاهر، بما فيها الآية محلّ البحث بعد ضمّها لسائر الآيات المستدلّ بها هنا.. وهذا سياقٌ بعيد مقارن يؤكّد الفكرة نفسها.

ج ـ لو لاحظنا طبيعة هذه المضامين التي في هذه الخطابات فهي بنفسها ذات إطلاق مضموني في الوعي العقلائي والأخلاقي، وهذا يساعد على التعميم.

د ـ لو كانت هذه الخطابات خاصّةً بالنبيّ، وتمّ تلقّيها في الذهن العرفي لحظة النزول

على وفق هذا الفهم، لظهرت وامتازت وبانت، مع أنّ أحداً لم يُشر ـ ولو في خبر ضعيف أو قولٍ شاذ ـ إلى أنّ هذه المضامين خاصّة بالنبيّ.

فهذه العناصر الأربعة يمكنها ـ بضمّها إلى بعضها بعضاً ـ أن ترفع من مثل هذه الاحتمالات الصرفة، مضافاً إلى ذلك كلّه جملة ممّا قاله الرازي الإصفهاني في جوابه.

وعليه، فهذه المناقشة الثانية عشرة غير واضحة في الفهم العرفي من هذه النصوص، فضلاً عن كونها خاصّة بآية واحدة، لا بسائر الآيات الواردة المستدلّ بها في المقام.

١٣ ـ استلزام حجية النهي لعدم حجيّته، أو المفارقة الذاتيّة

المناقشة الثالثة عشرة: ما أفاده الميرزا القمي والسيد الخميني أيضاً، من أنّ الاستدلال بهذه الآيات إنما هو بالظهور وهو ظنّ، فيلزم من حجيّتها عدم حجيّتها[1].

وقد يُجاب عن هذه المناقشة:

أوّلاً: بما ذكره صاحب هداية المسترشدين، من أنّ الظنّ الظهوري مقطوعٌ بحجيّته، فيُرجع إليه لإسقاط الظنّ الخبري[2].

وهذا الكلام سليمٌ منطقيّاً لو تمّت حجيّة الظنّ الظهوري، ولم يُناف وجودها هذه الآيات هنا، وأمكن التوفيق بينهما بتخريج معقول في مرحلة مسبقة، وربما يسمح هذا لدليل حجيّة الخبر أن يُعطي الحجيّة للظنّ الخبري لو قام، بالتخريج عينه، كما هو واضح.

ثانياً: بما ذكره الرازي الإصفهاني، من أنّ مفاد الظنون المذكورة عدم حجيّة الظنّ، فلو كان الظنّ حجّة لم يكن حجّة، فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظنّ الحاصل منها في عدم حجيّة الظنّ حتى يرد أنّه إذا لم يصحّ الاتكال على الظنّ،

---

(١) راجع: القوانين المحكمة: ٤٥٣؛ وأنوار الهداية ١: ٢٧٦؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٣٠.

(٢) راجع: هداية المسترشدين ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

لم يصح الاتكال على الظنّ في ذلك أيضاً، بل المقصود أنه لما قضى الدليل الظني بعدم حجيّة الظنّ قضى ثبوت الحجيّة بعدمها، وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل[١].

وهذا الكلام متينٌ، وهو يقلب المعادلة، إلا أنّه لا يسمح لنا ـ قبل ظهور دليل حجيّة الظنّ الظهوري ـ بأن نقول بأنّ القرآن الكريم منع عن الظنّ وأسقط حجيّته، بل غاية ما يسمح لنا هو أنّ الظنّ ليس بحجّة؛ لعدم قيام الدليل على حجيّته مثلاً، وعدم إمكان جعل الحجيّة له إثباتاً وفق المتوفّر لنا من النصوص؛ لأنّ جعلها يلازم بطلانها، وهذا غير قيام النصّ القرآني بسلب الحجيّة عن الظنّ كما هو واضح من كلام من أراد الاستدلال هنا بهذه الآيات الكريمة، وإن التقيا في تحقيق النتيجة عينها. ولهذا لو قيل بقيام الدليل على حجيّة الظنّ الدلالي في نصوص السنّة الشريفة فقط، لم يعد يمكن الاستناد للمحاولة النقديّة التي قدّمها الرازي الإصفهاني.

ثالثاً: بما ذكره صاحب الفصول، من أنّ المتبادر من النهي عن العمل بالظنّ ـ على تقدير كون هذا النهي ظنيّاً ـ هو النهي عن العمل بما عدا هذا الظنّ، بل إنّ تعميم حكمه لنفسه يوجب اللغو الممتنع صدوره عن الحكيم. على أنّ المقصود ليس منع حجيّة كلّ ظنّ، بل الظنّ غير الكتابي أو الظنّ الحاصل من خبر الواحد؛ لقيام الإجماع على حجيّة الظنّ المستند إلى ظاهر الكتاب في حقّ المجتهد، حيث لا يُعارضه ما ثبت حجيّته عنده، كما هو الشأن في كلّ حجّة ظاهريّة[٢].

وسيظهر بعض التعليق على ما أفاده صاحب الفصول في ملاحظتنا القادمة، فانتظر.

رابعاً: إنّ هذه المناقشة، وبعض من الأجوبة عليها، تقوم على فرضيّة أنّ النهي عن اتباع الظنّ أمرٌ ظهوري ظنّي من هذه الآيات. وهو أمرٌ لا نسلّم به، بل نحن ندّعي بأنّ فهم النهي عن اتباع الظنّ من هذه الآيات واضح جليّ. نعم، يحتمل أنّ فهمنا هذا غير

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ٣٤٠.

(٢) راجع: الفصول الغرويّة: ٢٨٨.

صحيح؛ لكنّه احتمالٌ ضئيل بحيث يعارضه الاطمئنان الدلالي، وهو حجّة، وليس الظنّ الظهوري، فاجتماع كلّ هذه الآيات مع بعضها، مع عدم قيام مناقشة جادّة واضحة في التشكيك في أصل دلالتها، حيث أغلب المناقشات قامت على افتراض تقديم دليل حجية الظنّ الخاصّ على عموم وإطلاق هذه الآيات، لا على إبطال أصل دلالتها.. هذا كلّه يدفعنا لتحصيل الاطمئنان الدلالي من هذه النصوص القرآنيّة، فيصبح النقاش هنا بلا محصّل. مضافاً لبعض عناصر القوّة في الأجوبة السابقة، فلا نعيد.

وعليه، فهذه المناقشة الثالثة عشرة غير صحيحة.

١٤ ـ بين النهي عن اتباع الظنّ والنهي عن حصر الاتّباع بالظنّ

المناقشة الرابعة عشرة: ما ذكره الرازي الإصفهاني أيضاً، من الإيراد على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ الا الظَّنَّ**..﴾، وقوله: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ**﴾، بأنّ الذمّ هنا بمقتضى ظاهر الآية كان على حصرهم الأمر في اتّباع الظنّ. فغاية الأمر أن تدلّ الآية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل، وعدم جواز الاقتصار على الظنّ في الجميع، ولا كلام لأحد فيه. ومثل ذلك في آية النهي عن اقتفاء غير العلم، فهو يدلّ على النهي عن جعل غير العلم هو المرجع دائماً، لا على النهي عن جعل غير العلم مرجعاً في بعض الموارد، فهي نهي عن العموم وليست عموماً في النهي.

وقد ردّ هو نفسه على هذه المناقشة بأنّ ظاهر سياق الآية هو الذمّ على اتّباع الظنّ مطلقاً. وحملها على إرادة الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد، بل قد يقطع بفساده. وعلى فرض حملها عليه فليس الذمّ وارداً على خصوص الانحصار فيه، بل ظاهر السياق كون أصل الذمّ على اتّباع الظنّ، وإن كان حصر الأمر فيه أشنع، كما تقول في مقام الذمّ: لا

يشتغل فلان إلا بالعصيان، فإنه يفيد شناعة أصل العصيان، كما لا يخفى[١].

ويمكن أن نكمل ردّ صاحب هداية المسترشدين، بأنّ جملةً من الآيات ذمّتهم على اتباعهم الظنّ، ثم علّلت بقانون عام يقضي بعدم إغناء الظنّ عن العلم، واستدلالُنا يكمن في هذا التعليل العام، كما أنّ فرض أنّ الكافرين لا يعملون في حياتهم إلا بالظنّ فرضٌ غير واقعي لو أريد من الآيات الحديث عن عدم اتباعهم إلا الظنّ مطلقاً، لا في خصوص المتنازع عليه في موضوع هذه الآية أو تلك، والأمر أكثر وضوحاً في آية النهي عن اقتفاء أثر غير العلم، فإنّها ظاهرة جداً في عموم النهي، لا في النهي عن العموم، وإلا لزم من دليل النهي عن الزنا الوارد في السياق نفسه أن نفهمه نهياً عن حصر العلاقة الجنسيّة بالزنا، لا عن مطلق العلاقة الجنسية غير الشرعيّة، فتأمّل جيداً.

وبهذا يتبين أنّ الآيات الكريمة دالّة على عدم حجيّة الظنّ، غايته تسجّل عليها المناقشة الثانية بصيغتها الأولى، وهي قابليّتها للتخصيص بدليل حجية خبر الواحد أو غيره، وهو غير تحقّق التخصيص واقعاً كما هو واضح.

هذا كلّه، جرياً على السير المتعارف عندهم في معالجة دلالة هذه الآيات الشريفة.

ثنائيّة العلم والظنّ، مقاربة اجتهاديّة قرآنيّة مختارة

والتحقيق في فهم هذه الآيات والتوصّل إلى مفادها يرجع قبل كلّ شيء إلى تحليل مفردتي الظنّ والعلم الواردتين في اللسان العربي والقرآني، ومقاربتهما بتعامل التراث الإسلامي الأصولي والفلسفي معهما، وهو ما نشرحه ضمن الفقرات التالية:

أ ـ تعاطى علماء أصول الفقه مع مفردة الظنّ انطلاقاً من التفسير الأرسطي لها، أي أنّهم جعلوا العلم هو حصول حالة اليقين الجازم الذي لا يقبل البطلان بل يمنعه (اليقين بالمعنى الأخص)، بحيث تجزم بالشيء مع الاعتقاد باستحالة العكس، كما

---

(١) راجع: هداية المسترشدين ٣: ٣٤١ ـ ٣٤٣.

شرحناه سابقاً عند الحديث عن التواتر، ويقابله الظنّ الذي فيه درجة من الاعتقاد لكنّه لا يبلغ هذا الحدّ، ودون الظنّ يقع الشك الذي تتساوى فيه الاحتمالات، ودون ذلك يقع الوهم الذي تكون درجة الاحتمال فيه ضعيفة. أمّا حالة حصول اليقين، لكنّه يقين لا يلتفت لاحتمال الخلاف فيه، لا أنّه يلتفت له، ثم يُجزم بعدمه وامتناعه، أو هو لا يحتمل الخلاف، لكنّه يقبل أن يزول منه ذلك لو نوقش مثلاً، فهذا ما عبّر عنه ابن سينا في برهان الشفاء بأنّه شبه اليقين، ففصله عن اليقين، وميّزه في الوقت عينه عن الظنّ، في رتب التصديق المقابل للتصوّر[١].

وهذا اليقين بالمعنى الأخصّ هو اليقين العقلي الذي تعرفه علوم الحكمة، في مقابل اليقين العقلائي، الذي هو في الغالب من نوع شبه اليقين، وفقاً للتسمية السينويّة.

هذا التقسيم المنطقي لدرجات الاحتمال في الذهن، لاسيما تعريف اليقين بالمعنى الأخصّ، حمله الأصولي معه إلى مباحث الظنون في علم أصول الفقه؛ لأنّ علم أصول الفقه ولد أيضاً ـ على ما هو الأصحّ وفق ما قرّرناه في محلّه ـ من رحم علم الكلام، الذي نما في إطار البحوث النقاشيّة مع علوم الحكمة العقليّة؛ ولهذا لما واجه الأصوليّ مفردة الظنّ في النصّ الديني العربي فسّرها بعدم حصول حالة الجزم واليقين بالشيء يقيناً نافياً لاحتمال الخلاف، وهو ما لا يجري في حالته قانون حجيّة القطع، ولهذا تجد بعضهم يعبّر عن الاطمئنان بأنّه ليس بعلم، ولهذا احتاجوا لدليل إمضاء جريان السيرة العقلائيّة على العمل بالاطمئنان كي يُثبتوا حجيّته، فميّزوا بين حجيّته وأنّها اعتباريّة إمضائيّة، وحجيّة العلم وأنّها ذاتيّة؛ لأنّ المفروض أنّ الاطمئنان مغاير للعلم الذي تكون حجيّته ذاتيّة، ومن ثمّ فهو لا يملك هذه الحجيّة، بل يحتاج لغيره في خلعها عليه.

---

(١) راجع: محمد رضا المظفر، المنطق ١: ١٨، وابن سينا، منطق الشفاء (البرهان): ٥١؛ والفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات ١: ١٢ ـ ١٣؛ وأيمن المصري، دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء ١: ٢٣ ـ ٣٢.

من هنا، وجدنا بعض التعابير التي تقول: الظنّ الاطمئناني أو الظنّ المتاخم للعلم، وهذا كلّه يشي بأنّهم لم يفهموا العلم إلا بمعناه الذي عرفته الفلسفة العقليّة، وهو اليقين الجازم الراسخ الذي لا يقبل الزوال من حيث هو موجود في ذهن صاحبه، الأمر الذي جعلهم ينظرون لنصوص النهي عن اتباع الظنّ وعدم العلم على أنّها تشمل الاطمئنان وما أدرجه ابن سينا في شبه اليقين، فلزمهم إخراج الاطمئنان وشبه اليقين والظنون الخاصّة عن تحت عمومات النهي القرآنيّة هنا، ليلتفتوا فيما بعد إلى أنّ بناء حياة العقلاء على هذه الأمور التي لا تندرج في العلم.

ب ـ إلا أنّ وجهة نظر أخرى تختلف في رؤيتها هنا، وترى أنّ الذي تفهمه العرب من العلم واليقين قبل دخول علوم اليونان إلى الثقافة الإسلاميّة في القرن الثاني الهجري، هو حصول حالة سكون النفس وعدم تذبذبها، بقطع النظر عن مفهوم استحالة النقيض بالمعنى الفلسفي، ولهذا كان ما يسمّيه الأصوليّون اطمئناناً بمثابة العلم عند العرب وفي لغتهم، وإن سمّاه ابن سينا ـ كما أشرنا ـ شبه اليقين في بعض حالاته، دون أن يخلع عليه اسم الظنّ، ولا يوجد في كتب اللغة شيء عن حصر تعريف العلم بهذا المفهوم الأرسطي الخاص لليقين؛ لأنّ هذا اليقين هو اليقين العقلائي والعلم العادي العرفي الذي تقوم عليه اللغات في عفويّتها، ومعنى ذلك أنّ عدم اليقين يعني عدم وجود حالة استقرار في النفس تجعلها تنبعث وتتحرّك على وفقها عملياً ـ بصرف النظر عن انبعاثها عن غير العلم نتيجة الاحتياط ـ سواء وصل ذلك إلى حدّ اليقين الأرسطي أو كان ظناً غالباً تسكُنُ إليه النفس، فإنّك إذا رجعت إلى آحاد الناس تسألهم في أكثر ما يقولون: إنه علم، ستجد أنّهم يُبقون احتمال الخطأ بنسبة ضئيلة، غاية ما في الأمر أنّهم لا يضطربون لوجود هذه النسبة عندهم من احتمال الخطأ، ولهذا كان ذلك عندهم علماً ويقيناً. وهذا هو حال المجتمع العربي الذي لم يقدّم تعريفاً فلسفياً لليقين.

وبناءً عليه، فمقولة: عدم العلم ـ الظنّ، لا تعني في مدلولها اللغوي العرفي ما لا يفيد اليقين في الاصطلاح المنطقي الصوري، بل ما يشمل حالة الاطمئنان والوثوق

واستقرار النفس، رغم أنّها لا تحرز تماماً الصدق أو الكذب بالمعنى الفلسفي. ومن اللافت أنّ الكثير من الأصوليّين كانوا يستخدمون أيضاً تعبير (العلم العادي) في اليقين الذي لا يُجامع احتمال الخلاف ولو من حيث عدم الالتفات إليه أصلاً، فراجع كلماتهم، مع أنّ كلمة (العادي والعرفي) عندما تضاف إلى هذا النوع من اليقين يلزم أن تكون منبّهاً بنفسها على شيوع هذا العلم في حياة البشر، فيكون ذلك أقرب لحمل الكلام عليه.

ج ـ وقد تنبّه إلى هذه القضية ـ في المجمل ـ مجموعة من علماء الإخبارية، فركّزوا على تحليل مقولة «العلم»، حتى يفهموا مراد المولى سبحانه وتعالى من هذه المفردة، فقد ذكر الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) أنّ «المعتبر من اليقين في البابين (يقصد في الأصول والفروع) ما يشمل اليقين العادي، فلا يتعيّن تحصيل ما هو أقوى منه من أفراد اليقين، وباب اليقين العادي بابٌ واسع يشهد بذلك اللبيب اليقظاني النفس..»[1].

كما نصّ المحدّث الكركي (١٠٧٦هـ) على أنّ العلم المعتبر شرعاً هو العلم العادي المعروف بين الناس، الذي بحيث لو ألقيته إليهم استقرّت به أنفسهم، وعلى هذا سار أصحاب النبي والأئمّة[2].

فالفرق بين فهم الإخباري وفهم الأصوليّ الذي عمل أيضاً بهذا العلم، أنّ الإخباري يعتبره علماً، ولهذا سار عليه الأصحاب والصحابة، فيما يراه الأصولي غير علم، لكنّ جري الصحابة والأصحاب والعقلاء عليه أعطاه الحجيّة.

بل يترقّى الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) أكثر من ذلك، حيث يرى أنّ عدم حذف الاحتمالات الضئيلة سوف يؤدّي إلى حصول الشك حتى في اليقينيّات المنطقية التي

---

(١) الكركي، هداية الأبرار: ١٢ ـ ١٤.

(٢) المصدر نفسه.

هي أساس جميع العلوم في الفلسفة والمنطق[١]، إذ أيّ يقين من هذه اليقينيات نضع يدنا عليه سوف نحتمل ـ ولو احتمالاً في غاية الضعف ـ بطلانه. وكأنّ الحرّ العاملي هنا ينطق بما يشبه ـ من حيث النتيجة ـ ما ذهب إليه السيد محمّد باقر الصدر بعد ذلك، من أنّ اليقينيات المنطقية يقينيات استقرائيّة بعديّة، وليست أحكاماً عقليّة قبليّة.

كما أسّس المحدّث نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) مفهوماً جديداً للعلم على مستوى التسمية؛ فميّز بين العلم المنطقي والعلم الشرعي، معتبراً أنّ العلم الشرعي لا يحتاج إلى ذلك التشدّد الذي طرحه المنطقيّون، وذلك في سياق ردّه على السيد العاملي صاحب المدارك[٢].

إلا أنّ هذا التمييز ضعيف؛ وذلك أنّ أصل وجود مفهومين للعلم: أحدهما عند المناطقة العقليّين وثانيهما عند غيرهم (الشرع)، أمر لا نشكّ فيه، إلا أنّ اعتبار العلم ـ غيرالمنطقي الأرسطي ـ علماً شرعياً غيرُ صحيح؛ فإنّ الشارع لم يؤسّس مفهوماً للعلم حتى يكون عنده علمٌ شرعي، كما أنّنا لم نوافق ـ إثباتاً على مستوى بحث حجية خبر الواحد ـ على مقولة جعل العلميّة والطريقية التي طرحتها مدرسة الميرزا النائيني، لتنتج منها علماً تعبدياً كما تقدّم، كلّ ما في الأمر أنّ الشارع في الكتاب والسنّة استخدم كلمة العلم والظنّ بما لهما من معنى عرفي لغوي؛ فإذا قال: يجب أن يكون عندك علم بالله تعالى، فإنّ أقصى ما يفهمه العرف العربي ـ ولا دليل أزيد من ذلك ـ هو بلوغ الاحتمال حداً يوجب حصول حالة الاطمئنان والاستقرار النفسي، لا تحصيل العلوم البرهانيّة الأرسطية، ولهذا نحمل كلمة العلم على حصول هذا العلم ـ الذي سمّاه محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) بالعلم العادي ـ عند الانسان، لا أزيد، فلم تطرح الشريعة

---

(١) الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٥٣٣.

(٢) الجزائري، كشف الأسرار في شرح الاستبصار ٢: ١٠٦ ـ ١٠٧؛ ولعلّه نفس مراد الكركي من كلامه المتقدّم.

نوعاً للعلم وإنما جرت على مقتضى العرف والعادة.

نعم، حصول حالة اليقين البرهاني لا شك في شمول مفهوم العلم لها، إلا أنّنا نناقش في وقوف هذا المفهوم عندها، وبتعبير منطقي اصطلاحي: فالعلم هو العلم العادي لا بشرط من حيث الزيادة، لا أنّه بشرط لا من حيثها، فما ذهب إليه المحدّث الجزائري غير صحيح.

وثمة إشكاليّة تأتي هنا على هذا التفسير لمقولة العلم والظن، سجّلها الكركي، وذلك أنه إذا صدق على العلم العرفي عنوان العلم، فإنّ ذلك يعني أنه يكفي في المجال العقائدي حصول هذا النوع من العلم، ويكون الإيمان بالله ورسله و.. صادقاً لو حصل أن اطمأنّ الإنسان بذلك حتى لو لم يجزم باستحالة الخلاف، وهذا ما يخلق مشكلةً على صعيد البحث العقائدي، فهل يصحّ مثل هذا الاعتقاد بالله مع احتمال عدم وجود الله؟!

وقد أجاب الكركي على نفسه بالتفصيل بين أصول الدين وفروعه؛ ففي أصول الدين يجب ـ عنده ـ تحصيل العلم البرهاني النافي لاحتمال الخلاف، أما في فروع الدين فيكفي العلم العادي الشامل للعلم البرهاني والعلم العرفي[1].

والمشكلة في كلام الكركي أنّه لم يضع لنا مبرّراً لهذا التمييز؛ فإذا كانت كلمة العلم في العرف واللغة تعني العلم العادي، فإنّ هذه الكلمة نفسها استخدمت في النصوص القرآنية والحديثية بنفس المعنى، سواء في قضايا أصول الدين أم فروعه، ومن ثم فما هو مبرّر هذا التمييز؟!

الظاهر أنه لا يوجد أيّ مبرّر على صعيد مسألتنا هنا، ولا دليل على تعدّد الاستخدام اللغوي للكلمة، فلا يبعد على مستوى بحثنا هنا القول بكفاية الاعتقادات أيضاً على هذا الصعيد، إلا إذا دلّ دليل مستقلّ من الخارج على غير ذلك، وبحثه موكول إلى محلّه.

---

(١) انظر: الكركي، هداية الأبرار: ١٥.

د ـ إنّ مراجعة كتب اللغة والمعاجم في تعريف الظنّ، تشير إلى أنّ الظنّ قد يكون بمعنى الشك، وقد يُستخدم بمعنى اليقين، وأنّ الظاء والنون أصلٌ صحيح يدلّ على معنيين مختلفين: يقين وشك، وأنّ الشك هو التردّد وخلاف اليقين، وأنّ الدَّين الظنون هو الذي لا يُدرى أيقضيه آخذه أو لا، وأنّ الظنون هي البئر لا يُدرى أفيها ماء أم لا، ويقال: القليلة الماء، وأنّ الشك لا يلزم فيه تساوي الطرفين، وأنّ التوهّم هو الظنّ[١].

ويظهر من كتب اللغة أنّ الظنّ إذا لم يستعمل في مورد اليقين، فهو يعني عدم العلم وعدم وضوح الأمر وعدم حصول اعتقاد قوي في الشيء، ولكنّ المصطفوي ذهب إلى أنّ الأصل في الظنّ واحد وهو أنّه اعتقاد ضعيف غير جازم ليس فيه يقين مستند إلى دليل قاطع، وأنّه غالباً ما لا يوافق الواقع[٢].

أمّا العلم فقد ذكر أهل اللغة أنّه المعرفة وأنّه نقيض الجهل، وأنّ أصله علامة في الشيء تميّزه عن غيره، فيكون بيّناً، وأنّ بعض الأمور الواضحة تستخدم فيها كلمة علم واشتقاقاتها مثل البحر يقال له: عيلم، والعَلَم الراية، والجبل الطويل، وما ينصب في الطريق وغير ذلك[٣].

وجاء في التفريق بين العلم واليقين أنّ العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة، واليقين هو سكون النفس وثلج الصدر بما علم، ولهذا لا يجوز أن يوصف الله تعالى باليقين، وقيل: الموقن العالم بالشيء بعد حيرة الشك، والشاهد أنّهم يجعلونه ضدّ الشك فيقولون شك ويقين، وقلّما يقال: شك وعلم، فاليقين ما يزيل الشك دون

(١) راجع: الصحاح ٦: ٢١٦٠؛ والعين ٨: ١٥١ ـ ١٥٢؛ والفروق اللغويّة: ٣٠٣ ـ ٣٠٤؛ ومعجم مقاييس اللغة ٣: ٤٦٢ ـ ٤٦٣؛ والقاموس المحيط ٤: ١٨٧.

(٢) راجع: التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٧: ١٧٩ ـ ١٨١.

(٣) راجع: الصحاح ٥: ١٩٩٠ ـ ١٩٩١؛ والعين ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ١٠٩ ـ ١١٠؛ والتحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

غيره من أضداد العلوم.. وسمّي علمنا يقيناً؛ لأنّ في وجوده ارتفاع الشك[١].

من خلال النظر في معطيات اللغويين المعجميّين يظهر أنّ العلم يرتبط بوضوح الأمر عند العالم وعدم تردّده، بينما الظنّ يتصل بعدم الوضوح ووجود الاحتمالات التي لا تسمح بحسم الأمور، وهذا يؤكّد أنّ مفهوم العلم والظنّ واليقين لا علاقة لها بالتعريف الفلسفي الخاصّ، وإنّما لها علاقة بوضوح الشيء وعدم وضوحه وتميّزه بحيث يحصل سكون النفس فيه والركون إليه. وهذا ما يؤكّد وجهة النظر الثانية التي مال إليها الإخباريّون؛ لأنّ الاطمئنان والعلوم العادية (شبه اليقين باصطلاح ابن سينا) تحصل فيها مثل هذه الأمور التي من صفات العلم واليقين في اللغة.

وطبقاً لمجمل ما قلناه، يظهر أنّ الآيات الناهية عن الظنّ تنهى عن الشك؛ لتفسير الظنّ بالشك في علم اللغة، ولا يراد بالشك تساوي الاحتمالين، كما هو التفسير الأرسطي الذي تأثر به الراغب الإصفهاني في مفرداته[٢]، وإنما عدم استقرار النفس وسكونها واطمئنانها بالشيء، فهذا هو الشك عندهم، وهو المقابل لليقين المتقوّم بحالة الاستقرار النفسي كما رأينا، ولهذا عرّف الجوهريُّ الشكّ بأنّه خلاف اليقين[٣]، والمفروض أنّ اليقين صفة نفسيّة دالّةً على الاستقرار، بل صرّح الفيومي في المصباح بأنّ مراد أئمّة اللغة في تعريفهم الشك بأنّه خلاف اليقين هو التردّد بين طرفين سواء استوى طرفاه أم ترجّح أحدهما[٤].

---

(١) انظر: الفروق اللغويّة: ٣٧٤.

(٢) الإصفهاني، المفردات: ٤٦١؛ يشار إلى أنّ بعض كتب اللغة وقعت تحت تأثير النزعات الكلامية والفقهيّة للمذاهب، وهو أمرٌ واضح معلوم لمن راجعها، وقد أشار إلى ذلك أيضاً السيد السيستاني في: الرافد في علم الأصول: ٢٤.

(٣) الجوهري، الصحاح ٤: ١٥٩٤؛ وانظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٦: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤) الفيومي، المصباح المنير ٢: ٣٢٠.

ويتعزّز تقابل الظنّ مع العلم بوصف الثاني محقّقاً لليقين والاستقرار بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللهَّ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لاَ رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلاَّ ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ (الجاثية: ٣٢)، وقوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا المَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهَّ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً بَلْ رَفَعَهُ اللهُّ إِلَيْهِ وَكَانَ اللهُّ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ (النساء: ١٥٧ ـ ١٥٨)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، فقد وضعت الآية الأولى الظنّ في مقابل اليقين، بينما وضعت الثانية والثالثة الظنّ في مقابل العلم، ومنضمّاً ـ في الآية الثانية ـ إلى الشك.

هـ ـ إذا راجعنا الآيات التي يستدل بها هنا، سنلاحظ أكثر من مجموعة:

المجموعة الأولى: ما ورد بلسان النهي عن اتّباع غير العلم، دون استعمال لكلمة الظنّ أو الشكّ، مثل قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهّ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٧ ـ ١٦٨).

ومن الواضح ـ بعدما تقدّم ـ أنّ العلم هو الاعتقاد المفضي إلى اليقين بوصفه صفةً نفسانيّة، فكلّ من ينكشف له الواقع انكشافاً عن بيّنة وسلطان أوجبا موضوعيّاً استقرار النفس، بحيث يجد نفسه يرى الواقع، فهذا عنده علم، ومن ثمّ فالظنون والأوهام والشكوك ليست علماً، فهذه المجموعة تنهى عن اتباعها، ويكون الاستدلال بها تامّاً.

المجموعة الثانية: ما ورد بلسان التنديد باتباع الظنّ، مثل أنّهم لا يتبعون إلا الظنّ وإن هم إلا يخرصون، وفي بعضها وقع ذلك مقابل العلم. قال سبحانه: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلّوكَ عَنْ سَبِيلِ الله إن يَتَّبِعُونَ إلا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إلا يَخْرُصُونَ﴾

(الأنعام: ١١٦). وقال عزّ من قائل: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨).

المجموعة الثالثة: ما ورد بلسان التنديد باتباع الظنّ مع توصيف الظنّ بأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، وفي بعضها وقع الظنّ مقابل العلم، مثل قوله جلّ وعلا: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ الا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨).

هاتان المجموعتان الأخيرتان يمكن تقديم أكثر من مداخلة تجاهها:

المداخلة الأولى: قد يُقال بأنّ هناك افتراضاً معيقاً للاستدلال بهاتين المجموعتين المشتملتين على كلمة (الظنّ)، حاصله احتمال أنّ المراد بالظنّ هنا ليس غير العلم واليقين، بل كلّ تصوّر أو اعتقاد ـ مهما كان ـ غير مطابق للواقع، أي كلّ اعتقاد خاطئ كاذب وكلّ تخيّل باطل، ويستشهد لذلك بأنّ بعض الآيات وضعت الظنّ المندّد به في سياق أنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، مع أنّ الظنّ بمفهومه الذي نعرفه قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه، فإطلاق عدم إغنائه عن الواقع غير صحيح، ومن ثمّ فيُراد من العلم في القرآن الاعتقاد المطابق للواقع ولو كان غير يقينيّ، ومن الظنّ مطلق الاعتقاد غير المطابق للواقع ولو كان مثل الجهل المركّب.

إلا أنّ هذا الاستنتاج في مثل هذه الآيات له جانب صواب وجانب خطأ:

أمّا جانب الصواب فهو ما لو ربطنا العلم واليقين الخاطئين والحاصلين في النفس بمبرّرات غير موضوعيّة، وفرض عدم المطابقة للواقع، ففي مثل هذه الحال يمكن تعقّل أنّ هذه النصوص تُلغي قيمة القطع الذاتي، ولو بمعنى أنّ صاحبه غير معذور في المقدّمات التي أوصلته إلى هذا القطع الذاتي، فيكون بحكم الاضطرار بسوء الاختيار، وهذا المفهوم ربما يلمسه الإنسان من بعض النصوص القرآنية والحديثيّة.

وأمّا جانب الخطأ، فهو في حالتين:

الحالة الأولى: ما لو عمّمنا الارتباط بين الظنّ ومطلق العلم واليقين غير المطابقين للواقع، سواء أتيا من مبرّرات موضوعيّة أم غير موضوعيّة، بدعوى أنّ كل علم ويقين

غير مطابق فهو من الظنّ المنهي عنه، فإنّ هذا غير معقول؛ لأنّ الآيات ـ بناء عليه ـ تصبح مُدينةً لكلّ صاحب اعتقاد خاطئ (ولو كان عن علم ويقين)، ولو كان صاحبه معذوراً في اعتقاده على مستوى المقدّمات والنتيجة معاً، وهذا شيء غير معقول بداهةً؛ إذ سيصبح الإنسان مكلّفاً بالواقعيّات الخارجيّة لا بها من حيث انكشافها الممكن له، وهذا في الجملة تكليف بغير المقدور.

الحالة الثانية: ما لو عمّمنا الارتباط بين العلم في الآيات وبين الظنّ المطابق للواقع، فكلّ ظنّ مطابق للواقع فهو علم غير منهيّ عنه، أو فقل: هو ـ في الحدّ الأدنى ـ ظنّ غير منهي عنه، فهذا لو انسجم مع نفي العلميّة عمّا هو غير مطابق للواقع، لكنّه لا ينسجم مع إثبات أنّ الظنّ المطابق هو علم، فهذا منافٍ للغة العربيّة، ولم يذكره أحد من علماء اللغة، ومنافٍ لبعض المقابلات بين الظنّ والعلم واليقين في بعض الآيات المتقدّمة كما أسلفنا، حتى لو نشأ هذا الظنّ من مبرّرات موضوعيّة، فلا تقول العرب: هذا الظنّ علمٌ، حتى لو صحّ أن يُطلق على العلم المطابق للواقع أنّه ظنّ، كما قيل في بعض الآيات من أنّه تمّ فيها استخدام الظنّ وأُريد منه اليقين.

يضاف إلى ذلك أنّه لو كان مطلق الاعتقاد المطابق للواقع هو علم ولو كان غير يقيني، أو هو ظنّ غير منهي عنه، فنحن نسأل: كيف نعرف أنّ ظنوننا مطابقة للواقع حتى ندرجها في سياق العلم أو في سياق الظنّ غير المنهي عنه؟! ومن ثم فيكون التمسّك بهذه الآيات في غير مورد انكشاف الواقع لنا عن علم أمراً عبثيّاً، فهي في قوّة قولنا: كل ظنّ غير مطابق للواقع فأنت منهيّ عنه، وكلّ ظنّ مطابق فأنت مأمورٌ به أو على الأقلّ لستَ منهيّاً عنه، فكيف يعرف المخاطَب أنّ ظنّه ـ ما دام ظنّاً ـ غير مطابق للواقع حتى ينتهي عنه، أو مطابقٌ للواقع حتى يعمل به؟! فحتى دليل حجيّة الظنّ الخاصّ لا يثبت له ذلك إلا على مسلك العلميّة والطريقيّة الذي تقدّم إبطاله. بل لعلّ الأصحّ أن يتمسّك بأصل عدم التقارن والتطابق بين الظنّ والواقع ليحقّق موضوع الاستدلال بالآيات هنا، وهذا ما يشكّل قرينةً لبيّة صارفة عن هذا الاحتمال التفسيري.

وبعبارة أخرى: إنّ صياغة قانون نفي الحجيّة بلسان: الظنّ إذا لم يكن مطابقاً للواقع فليس بحجّة واتركوه (أي ليس بمنجّز ولا معذّر).. هذه الصياغة عبثيّة؛ لأنّ قيد (إذا لم يكن مطابقاً للواقع) لا يمكن معرفته إلا بالخروج من حال الظنّ إلى حال العلم؛ لنعلم أنّ ظنّنا كان مطابقاً أو لم يكن، ومن ثمّ فلن تكون هناك فائدة من وراء هذا الخطاب القانوني السالب للحجيّة، فتأمّل جيداً.

إلا إذا قيل: إنّ غاية ما تفيده هذه الآيات ليس النهي عن اتباع الظنّ أو سلب الحجيّة عن الظنّ؛ إذ لسانها ليس لساناً قانونيّاً، بل الإخبار عن أنّ ما اعتقدوه لا قيمة له، من حيث كونه غير مطابق للواقع، فيرتفع خصوص الإشكال الأخير الذي سجّلناه؛ لأنّه يقوم على فرضية أنّنا مخاطبون قانونيّاً بهذه الآيات.

وعليه، فظاهر التقابل بين العلم واليقين والظنّ في الآيات يلغي افتراض حصر الظنّ بالظنّ غير المطابق للواقع، فهذا لا مبرّر له، وبهذا يُفهم أنّ هذه الآيات الكريمة لا تريد ادّعاء أنّ الظنّ لا يُطابق الواقع أبداً، بل إنّ تعبير أنّه لا يغني من الحقّ شيئاً يغلب فيه أنّه لا ينفع صاحبه ولا يسمن ولا يغني من جوع، فاتباع الظنون لتشكيل العقائد والأفكار أمر عبثي لا ينفع، ولو أنّه طابق الواقع هنا وهناك، فهذا هو المعنى العرفي من هذا التركيب، فأنت تقول لشخص: إنّ علومك التي تعلّمتها في هذه الجامعة أو تلك لا تغني من الحق شيئاً، أي أنّها لا تنفع ولا تسمن ولا تغني من جوع، فهو تعبير تركيبي يقوم على فهمه كمركّب وليس على تفكيكه كمفردات، ويراد منه ضربٌ من المبالغة في العبثيّة وعدم النفع، وهي مفاهيم تعني في بابنا هنا عدم الحجيّة، فلاحظ جيداً.

المداخلة الثانية: أن يقال بأنّ المراد بالظنّ ليس ما لا يطابق الواقع من الاعتقاد الراجح، ولا ما يقابل العلم مطلقاً، بل خصوص الاعتقادات التي لا تُبنى على مبرّرات موضوعيّة، بل تُبنى على مصالح نفسية وذاتية، أو على إغراق في المعصية والإنكار، أو على أوهام لا يحتاج صاحبها للكثير كي ينتبه إليها، كتقليد الآباء، فكلّ اعتقاد ـ مهما كان مستواه ـ يقوم على الهوى أو الوهم الواضح أو على مبرّرات غير موضوعيّة

عقلائياً وعقلياً فهذا هو الظنّ، وأمّا الترجيحات (الظنيّة) أو العلوم التي تقوم على معطيات موضوعيّة، ويعمل بها العقلاء، فهذه خارجة عن الموضوع أساساً، سواء طابقت الواقع أم لا، وسواء سمّيت علماً أم لا.

إلا أنّ هذه المداخلة ـ رغم جمالها ـ لم أجد عليها أيّ شاهد لغوي أو قرآني يفسّر الظنّ بهذا المعنى، حتى لو كان ما وصفه القرآن بالظنّ في الآيات هو ـ مصداقاً ـ من هذا النوع، وقد تقدّم التعليق على كلام الشيخ يوسف القرضاوي الذي ربط الظنّ بهوى النفس، وقلنا بأنّ الآية لو لم تدلّ على التغاير فلا تدلّ على الاتحاد بين الظنّ والهوى النفسي كما هو واضح. والتطابق المصداقي المشار إليه لا يوجب تقييد الظنّ بخصوص ما كان غير مبرّر بعد سائر الآيات والقرائن الحافّة في المقام، والمتصلة بالموضوع عينه، حيث تعمّم الأمر كما هو واضح.

إذن، ففي كلّ مورد كان هناك استقرار نفسي واطمئنان، ولو كان ظناً بالمصطلح المنطقي أو الفلسفي أو عبّرنا عنه بشبه اليقين، فيكون مشمولاً لدليل حجيّة العلم، وفي كل مورد لم يكن هناك هذا الاستقرار جرى دليل عدم حجيّة الظنّ أو عدم العلم، وسرت الآيات الناهية هنا.

وبناء على ذلك كلّه، فإنّ الآيات هنا تنهى عن اتباع السبل التي لا تحوي بيّنة علميّة على الشيء تفيد استقرار النفس، غايته قد يُلتزم بأنّ هذا الاستقرار النفسي يجب أن يكون نابعاً من معطيات موضوعيّة لا من أهواء نفسية، كما ألمحت إلى ذلك الآية الكريمة: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ**﴾ (النجم: ٢٣).

فالآيات الناهية إنما تنهى ـ بعمومها أو إطلاقها ـ عن أخبار الآحاد غير الموثوق بصدورها حتى لو كان الراوي ثقةً، ولا تنهى عن الخبر الموثوق بصدوره، فلا تنفي حجية الخبر الموثوق المطمأنّ به. كما أنّ دعوى كون الآيات هنا آبيةً عن التخصيص قريبةٌ، لكنّها غير قاطعة كما تقدّم.

وبهذا يظهر أنّ حجية الاطمئنان ـ الموضوعي على الأقلّ ـ لا تكون ثابتةً بالسيرة

المضاة فقط كما قيل، بل بدلالة الأدلّة الشرعية التي استوعبت الاطمئنان في مفردات العلم واليقين والبيّنة والسلطان وغير ذلك.

المستند الحديثي
لنظرية عدم حجية خبر الواحد

تمهيد

يُقصد بالمستند الحديثي هنا الاستدلالُ بمجموعاتٍ من نصوص الحديث الشريف التي يستفاد منها عدم حجيّة الظنّ الصدوري الخبري. والبحث في هذه المجموعات مع المداخلات والمناقشات يمكن أن يقع على أكثر من جهة.

وقفات مع الإشكاليّة المنهجيّة في الاستناد للحديث لنفي حجيّته

يبدو الاستدلال بالروايات على عدم حجية خبر الواحد مشكلاً؛ إذ يلزم من حجية هذه الروايات عدم حجيّتها؛ ولذلك يلزم أن يُدّعى في هذه الروايات أنها متواترة بأحد معاني التواتر المتقدّمة، ولكي تكون متواترة يفترض أن تكون ذات عدد لا بأس به حتى يستفاد منها اليقين، وإذا لم تكن متواترة فلا أقلّ من لزوم كونها محفوفة بشواهد ومعطيات تفيد القطع بصدورها.

لكن يمكن أن يقال بأنّ وجودها وفقاً لقواعد الخبر الصحيح يؤدّي ـ خلافاً لما ذكره الشيخ الخراساني وغيره من رفض الاستدلال بالروايات هنا؛ لأنّها أخبار آحاد[1] ـ إلى

---

(١) انظر: كفاية الأصول: ٣٣٩؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠٢.

هدم حجيّة خبر الواحد، وهو ما يكوّن في النهاية عدم الحجيّة؛ إذ يلزم من حجية خبر الواحد الأخذ بها، ويكون الأخذ بها مفيداً لعدم حجيّة خبر الواحد بما فيه هذه الأخبار نفسها، فيسقط دليل حجية خبر الواحد نفسه في هذه الحال، وهو المطلوب.

والصحيح ـ بغضّ النظر عن نسبة الأخص والأعم بين الأدلّة هنا ـ هو التفصيل بين ما:

أ ـ إذا كانت هذه المجموعات الحديثيّة تفيد اليقين بالصدور والدلالة، فتكون دليلاً **يقينيّاً معارضاً لدليل الحجيّة، فيتساقطان في الدلالة لو فرض أنّ دلالة دليل الحجيّة** يقينية أيضاً، وينتج عن ذلك سقوط حجية الظنّ الخبري، إذ لا موجب لترجيح يقينٍ على يقين، أما لو فرضت دلالة دليل الحجيّة ظنيّةً فإنّ هذه الروايات هنا تنهى عن العمل بهذا الظنّ الدلالي، فتتقدّم على الدلالة الظنيّة لدليل الحجيّة، مما ينتج سقوط دليل الحجيّة في إفادة حجيّة الظنّ.

ب ـ إذا كانت هذه المجموعات الحديثية تفيد اليقين بالصدور، دون اليقين بالدلالة؛ لأنّ الدلالة ظهوريّة ظنيّة فيها، ففي هذه الحال لابدّ من فرض حجية الظنّ الدلالي في مرحلة مسبقة قبل الاعتماد عليها، وإلا لم يكن يمكن الاعتماد عليها. ولو فرض وجود هذا الدليل صارت دلالتها حجّةً، فإذا كان دليل حجيّة الظنّ الخبري يحمل دلالةً ظنيّة أيضاً، وقع التعارض، ولزم إعمال قواعد الجمع أو المرجّحات أو التساقط. وإذا كان يحمل دلالةً قطعيّة، فإن أوجبت تلك الدلالة القطعيّة انهدام الظنّ الدلالي من هذه الروايات أو العكس فبها، وإلا أُعملت قواعد التعارض.

ج ـ أن تكون هذه المجموعات الحديثيّة لا ترقى إلى مستوى اليقين بالصدور، بل بقيت ظنّاً يأخذ حجيّته من دليل الحجيّة، ولم تتوفّر فيها شروط الحجيّة التي يشرطها دليل حجية الخبر، سقطت عن المزاحمة هنا، ولا قيمة لها قطعاً، ويبقى الأخذ بدليل الحجيّة هو المتعيّن.

د ـ أن تكون هذه المجموعات الحديثيّة لا ترقى إلى مستوى اليقين بالصدور، بل

بقيت ظنّاً يأخذ حجيّته من دليل الحجيّة، وفرضنا توفّرها على شروط الحجيّة التي يفرضها دليل الحجيّة، ففي هذه الحال يكون شمول دليل الحجيّة لها نافياً لنفسه، ومن ثم يسقط إطلاقه الشامل لها بلا حاجة لسقوط أصل دليل الحجيّة[1]، إذا قلنا بمعقوليّة هذا التفكيك عرفاً، بل لو كان دليل الحجيّة هو القرآن الكريم لزم طرح هذه الروايات هنا؛ لمعارضتها للقرآن نفسه؛ لأنّ القرآن يعطي الحجية للظنّ الخبري فيما هذه تسقط الحجيّة عن الظنّ الخبري فتعارضه، فتُسلب عنها الحجيّة في هذه الحال، وسيأتي مزيد تعميق لهذه القضيّة.

المجموعات الحديثيّة العُمدة النافية لحجيّة الظنّ الصدوري

وعلى أيّة حال، لابد لنا من رصد ومتابعة هذه الأحاديث والروايات التي استدلّ أو يمكن الاستدلال بها هنا، وقد وجدناها تقع ضمن مجموعات، هي:

المجموعة الأولى: أخبار الطرح أو العرض على القرآن الكريم

المجموعة الأولى هنا هي أخبار العرض أو الطرح، وهي الأحاديث الدالّة على عدم جواز العمل بالأخبار إلا إذا كان عليها شاهد من كتاب الله تعالى أو من السنّة المعلومة، ومن الواضح أنّ أغلب الأحاديث والروايات الواردة في المصادر الحديثية ليس على مضمونها شاهد من الكتاب أو السنّة القطعية، فأخبار العرض أو الطرح تكون بنفسها دليلاً على عدم حجية الخبر الظنّي، بل عندما تقول هذه الأحاديث بأنّه لابدّ من أن يكون على أيّ خبر يأتينا ـ ولو كان صحيح السند ـ شاهدٌ من كتاب أو سنّة معلومة فهذا معناه عدم صحّة الاكتفاء بأيّ خبر لا يملك هذا الشاهد، والخبر الذي يملك هذا

---

(١) وإلى هذه النقطة ـ سقوط الإطلاق بالبيان الذي ذكرناه ـ يمكن إرجاع ما أفاده البروجردي، من حجيّة الخبر في الجملة لا مطلقاً، بما يشمل الأخبار الناهية هنا، فانظر له: الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠٣.

الشاهد سيكون معلوماً حينئذٍ؛ لأنّه يشهد له مصدر قطعي كالكتاب والسنّة المعلومة، وهذا معناه ـ بحسب النتيجة ـ أنّه لا يصحّ العمل بالخبر الذي ليس فيه يقين.

بل قد يقال: إنّه قلّما يخلو خبر واحد من مخالفة الكتاب، لا أقلّ من مخالفة عمومه أو إطلاقه. وإلا فلا يُحتمل أن تكون هذه الأخبار الكثيرة قد وردت لطرح ما يباين القرآن مباينةً تامة؛ إذ من الواضح أنّ الكذابين والوضّاعين لم يكونوا بهذه السذاجة حتى يضعوا حديثاً على لسان النبيﷺ يناقض القرآن على نحو التباين التام؛ لأنّ ذلك يفضح أمرهم في مجتمع المسلمين، فلا مناص من أن يكون المراد ما يشمل التباين الجزئي[1].

وهذه الروايات تحدّث جملة من أعلام الأصوليّين عن تواترها، فقد صرّح الشيخ الأنصاري أنّ أخبار الطرح «متواترة جداً»[2]، كما عبّر عنها الميرزا النائيني بـ«كثيرة تبلغ حدّ التواتر»[3]، أو تحدّثوا عن ما قد يكون بنظرهم قرينةً قطعيّة على صحّتها، مثل ما قاله الإمام يحيى الهادي من أنّ حديث العرض على الكتاب ممّا وقع الإجماع عليه[4]، ومعه، فيمكن الاستناد إلى هذه الروايات لإثبات عدم حجية الخبر الظنّي، وإن شكّك مثل السيّد الخميني في تواتر هذه الأخبار[5].

الملاحظات الأصوليّة على الاستناد لأخبار العرض، عرض وتعليق

وقد سجّلت ـ ويمكن أن يسجّل ـ على الاستدلال هنا بهذه المجموعة من الروايات عدّة ملاحظات نقديّة، أهمّها:

---

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١١ ـ ١١٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٠، ١٦٢؛ وانظر: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٦.

(٤) يحيى بن الحسين، تثبيت الإمامة: ٩.

(٥) الخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٣٦.

أ. مقاربة الأنصاري لمفهومَي المخالفة وعدم الموافقة، بيان وتعليق

الملاحظة الأولى: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أنّ هذه الطائفة من الروايات تقع على قسمين:

الأوّل: ما دلّ على لزوم طرح الخبر المخالف للكتاب الكريم.

الثاني: ما دلّ على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب الكريم.

أما القسم الأوّل، فلا دلالة فيه على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنّة القطعية، ومن الواضح أنّ الكثير جداً من أخبار الآحاد الموجودة بأيدينا لا يوجد مضمونها في القرآن الكريم، مثل تفاصيل أحكام الصلاة والصيام والحج و.. فلا يصدق عليها أنّها مخالفة؛ إذ لا يكون الشيء مخالفاً لشيء إلا عندما يتحدّثان معاً عن نقطة واحدة ويختلفان فيها، وهو أمر غير متوفّر هنا.

وقد أشكل الشيخ الأنصاري على نفسه هنا، بأنه لا يكاد يخلو القرآن من بيان حكمٍ من الأحكام، لا أقلّ بالإطلاق أو العموم، فكيف يدّعى بالنسبة للقسم الأوّل أنه لا يشمل الأخبار التي لم يتعرّض القرآن الكريم لمضمونها، فإنّ مثل هذه الأخبار والأحاديث لا وجود لها أساساً؟!

وقد حاول الأنصاري الإجابة عن هذا الإشكال بجوابين:

أ ـ إنّ مخالفة العمومات لا تعدّ مخالفةً؛ إذ لو كانت مخالفةً لكانت الأخبار اليقينية الصادرة عن أهل البيت مخالفةً للقرآن؛ إذ هي تخصّص وتقيّد، فهل نطرح هذه الأحاديث مع أنها يقينية الصدور أو نقول بتخصيص أخبار العرض على الكتاب مع أنها آبية عن التخصيص؟!

ب ـ إننا نتكلّم في الأحكام التي لم يرد عموم فيها في القرآن الكريم، وهي كثيرة، نعم، قد تكون هناك إطلاقات لكنّ مخالفة المطلق أوضح في عدم صدق المخالفة فيها عرفاً؛ وذلك أن النصّ المقيِّد يعدّ نصاً مفسّراً لاسيما على المختار من عدم المجازية عند التقييد.

وأما القسم الثاني، فيُحمل على ما يفيده القسم الأوّل، أي المخالف للكتاب، وأنّ ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق الكتاب محمولٌ على مجال أصول الدين، مع احتمال أن يكون بعض الروايات التي نراها نحن مخالفةً إنّما هي في واقع أمرها موافقة لباطن القرآن الذي يعلمه أهل البيت النبوي، فربما نجد نحن شيئاً غير موافق للكتاب إلا أنه يكون موافقاً بالتأمّل في بطون القرآن ودلالاته؛ ولهذا استشهد أهل البيت في رواياتهم بالعديد من الآيات بما لم نفهم وجه الدلالة فيه.

بل يمكن أيضاً أن نحمل ما دلّ من هذه الأخبار على عدم تصديق الخبر الذي ليس عليه شاهد من الكتاب.. على خبر غير الثقة أو على صورة التعارض، كما يفهم من بعض الأخبار العلاجية التي استهدفت توجيهنا لكيفية مواجهة ظاهرة التعارض والاختلاف بين النصوص الدينية، وبناءً عليه فلا تسقط هذه المجموعة كلّ أخبار الآحاد عن الحجيّة[1].

كانت هذه محاولة الشيخ مرتضى الأنصاري لحلّ إشكاليّة أخبار العرض، وقد تبع العديد من الأصوليين بعد الأنصاري وجهةَ نظره هذه في حلّ الموضوع، وإن زادوا هنا أو نقصوا هناك[2].

ويمكن تسجيل جملة أجوبة على بعض أطراف هذا الكلام، وهي:

١ ـ إنّ حمل ما دلّ من القسم الثاني من هذه النصوص على ما يتعلّق بأصول الدين في غير محلّه ـ بصرف النظر عن الملاحظة الثامنة الآتية ـ حتى لو كان سياق روايةٍ أو روايتين ذلك، وذلك أنّ لسان هذه النصوص لسان كلّي وعام، لا يقبل الحصر والتضييق بمجال أو حال، بلا قرينة. والغريب من الشيخ الأنصاري أنه في موضعٍ أقرّ بعدم إمكانية تخصيص لسان روايات القسم الأوّل هنا، لكنه حاول حلّ روايات القسم

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١١٢ ـ ١١٥.

(٢) راجع: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٣.

الثاني ـ بعد حملها على المخالفة ـ بحصرها بمجال أصول الدين ولا أقلّ من حصر بعضها في موضعٍ آخر. والذي يبدو أنه وقف مع سياق بعض الروايات الواردة هنا والتي تتحدّث في مضمونها عن المغيرة بن سعيد، مما يجعل السياق شاهداً على أنّ الحديث عن مجال الأصول لا الفروع، مثل خبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة؛ فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنّة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم؛ فإنّا إذا حدّثنا، قلنا: قال الله عز وجل، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»(١).

لكنّ ذلك لا يمنع ـ كما قلنا ـ من كون مضمون الشاهد قاعدة عامة لا تختصّ بمجال ديني دون آخر، علماً أنّ المغيرة بن سعيد لا يُعلم أنّه كان يدسّ خصوص روايات العقائد، كيف والغلاة كانت لهم قضايا فقهيّة أيضاً.

٢ ـ إنّ الحديث عن احتمال أن يكون الحديث موافقاً للكتاب ولكننا لا نراه كذلك، احتمالٌ وارد في حدّ نفسه، لكنّه لا يمكن الاعتماد عليه إطلاقاً؛ وذلك لما قلناه في بعض مباحث حجية السنّة الواقعية من أنّ هذا الاحتمال يساوق إبطال كلّ نصوص العرض؛ إذ ما من رواية نضع يدنا عليها إلا ونحتمل أنها موافقة للقرآن بحسب بطونه ولكننا نتوهّمها مخالفة أو غير موافقة، فلو كان ذلك مفيداً لما أمكن توظيف أخبار العرض والطرح إطلاقاً مهما بدت لنا الرواية غير موافقة للكتاب، وهو ما يفضي إلى عبثية صدور نصوص العرض والطرح عن النبي وأهل بيته.

نعم، لا ينبغي الاستعجال بادّعاء المعارضة أو عدم الموافقة وللوهلة الأولى، بل لابدّ من التفتيش جيداً وتقليب وجوه المسألة؛ ليحصل إحرازٌ للتعارض مستقرٌّ في النفس وراسخ.

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٩.

٣ ـ إنّ حمل هذه الروايات أو بعضها على غير خبر الثقة أو على صورة التعارض، ومثله حمل الفاضل التوني هذه الروايات على أنّها ناظرة لخصوص الأخبار النبويّة التي رواها غير الشيعة في كتبهم[١]، حملٌ تبرّعي وتخصيص افتراضي لا شاهد عليه في تمام أخبار العرض على الكتاب؛ بل إنّ النقطة التي تريد النصوص أن تركّز عليها ليست في من ينقل الأخبار أو في سندها، بل في متنها ومضمونها، ومن الواضح أنها ترشد إلى ممارسة نقد للمتن يقوم على مقارنته بنصّ الكتاب، فلو كان المراد خصوص صورة خبر غير الثقة لكان المفترض والمتوقّع في الروايات إلفات النظر إلى جانب السند لا المتن، أو هما معاً، وهكذا الحال في صور التعارض أو في ورود الخبر في مصادر أهل السنّة خاصّة، فإنه لا شاهد على وجود معارضة أو على كون الخبر من طريق المخالفين في المذهب.

٤ ـ إنّ إطلاق اعتبار النصّ المقيِّد مفسّراً للنصّ المطلق في غير محلّه، رغم شهرة هذه الفكرة للغاية عند الأصوليّين المتأخّرين[٢]، ففي بعض الصور المحدودة يمكن تتميم هذا الكلام، لكنّ العرف يفهم من تقييد المطلق، لاسيما بتقييدات متعدّدة متباعدة الزمان، أنه مخالف للمطلق أو ناسخٌ لا مفسّراً له، وقد بيّنا ذلك في مباحث حجية السنّة الواقعية، وقلنا: إنّ السنن المخصِّصة والمقيّدة ليست تفسيريةً عرفاً في غالب الحالات، بل العرف يرى تقييد المطلق بمقيّد منفصل عدولاً عن جنبة الشمول المفروضة في المطلق؛ ولهذا يقولون بأنّ المولى العرفي قد عدّل قانونه بذكر استثناءات، ولا يرى العرف والعقلاء أنه لم يعدّل وإنما كشف عن المراد الجدّي من المطلق؛ فإنّ هذا مخالف لسيرة العقلاء تماماً.

---

(١) انظر: الوافية في أصول الفقه: ١٤١؛ وقد حمل الخميني روايات الشاهد والشاهدين على أنّها من أخبار العلاج، فانظر له: تهذيب الأصول ٢: ٤٣٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مفاتيح الأصول: ١٦٦.

نعم، لو صدر العام بعد الخاص أمكن تصوّر التخصيص، لكنّه في حقيقته تخصيص متصل، بعد فرض أنّ العام ولد مأخوذاً معه المخصّص السابق.

ولعلّ ما ينبّه إلى ما نقول أنّ أخبار الترجيح قد ورد في بعضها التعبير بطرح ما خالف الكتاب من الخبرين والأخذ بها وافق، مثل خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله[1]، وقد فهم كثيرون هناك منها المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، مع أنّ التعبير متقارب، بل متطابق، فإذا لم يكن التخصيص والتقييد مخالفةً فلا معنى لذاك التفسير هناك، وإلا كشف ذلك ـ مع وحدة التعبير ـ عن أن إطلاق المخالف على المخصّص والمقيّد عرفيّ في الجملة.

وعليه، فالنقد الذي سجّله الأنصاري هنا غير وافٍ ـ بهذه الطريقة ـ برفع استدلال المستدلّ بهذه المجموعة من الروايات، وإن كانت فيه جهات صحّةٍ في بعض فقراته على ما سيأتي بيانه.

ب ـ حكم الضرورة في تضييق دائرة أخبار العرض، محاولة النائيني

الملاحظة الثانية: ما ذكره الميرزا النائيني، من أنّه لا يمكن الأخذ بهذه الأخبار (أخبار العرض على الكتاب) بهذا المعنى المطروح في الاستدلال؛ إذ يلزم منه طرح جميع ما بأيدينا من روايات تقريباً، وهو ما يلزم منه تعطيل الأحكام، خصوصاً في باب العبادات، فكيف يمكن بناء الدين مع طرح أكثر هذه الأخبار؟! فلا مناص من حمل هذه الروايات على التباين الكلّي أو العموم والخصوص من وجه، مع أنّه يقرّ بأنّ حالات التباين الكلّي لا وجود لها بين الأخبار والكتاب[2].

وقد كنّا ناقشنا بالتفصيل هذا النمط من البحث والتحليل والمعالجة في كتابنا «حجية

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨.

(٢) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٢ ـ ١٦٣.

السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم»، وذلك عند تعرّضنا لدليل تعذّر العمل بالكتاب وحده وكفايته من أدلّة حجية السنّة الواقعية، وقلنا بأنّ هذا المنهج خاطئ وغير مصيب في قراءة الأمور، ونحن نحيل إلى هناك منعاً للإطالة والتكرار[1]، وسوف يأتي ما يرتبط بهذا الموضوع أيضاً في مباحث حجيّة خبر الواحد من هذا الكتاب بعون الله سبحانه.

وخلاصة الكلام:

أ ـ إنّ هذا النوع من الأدلّة يفرض أنّ منظومة الفتاوى التي استقرّت اليوم صحيحة، ويبحث عن منهج اجتهاديّ لها، فيما المطلوب هو الإخلاص للمنهج مهما كانت النتائج، ونحن نعتقد أنّ المقدار اليقيني من الدين ـ عبر دليل الكتاب وقطعي السنّة والسير العقلائية والمتشرعيّة ودليل العقل ـ يمكنه النهوض ببناء فقهي بديل لو أسقطنا أخبار الآحاد الظنيّة، كما هو غرض المستدلّ هنا بهذه المجموعات الحديثيّة.

ب ـ وأمّا وجود قدر مقطوع به من بين تلك النصوص في الأبواب المتفرّقة، فهو ـ لو سلّمناه، من حيث كونه لا يوجد دليل بديل له من العقل والقرآن وغير ذلك ـ يلزم منه وقوع المعارضة بين دليلين قطعيّين هما أخبار العرض وتلك الروايات، والمفترض طرح خيارات الحلول المتعدّدة، لا الاستعجال بواحد، ومن هذه الحلول: التساقط، أو طرح أخبار العرض (وربما إيكال علمها إلى أهلها) كما فعل بعض علماء أهل السنّة؛ لكونها من المشكوك بصدوره بعد معارضتها بعدد وافر من النصوص، أو حمل كثير من تلك الأخبار المتفرّقة على التقيّة؛ لأنّ منهجها موافقٌ لجمهور المسلمين ـ لو صحّحنا هذا الأسلوب من التقيّة ـ أو غير ذلك.

ج ـ كما أنّ حمل كلّ هذه النصوص هنا على صورتي: التباين الكلّي والعموم من وجه ـ وفقاً لفهم مشهور الأصوليّين، من غير أمثال السيد الصدر، لأخبار الطرح ـ هو حملٌ

---

(١) حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ١٦٠ ـ ١٦٥.

على أفراد قليلة جداً، فلماذا كلّ هذا التركيز في النصوص؟! وإن كان إدخال مجمل مباحث الدين مثل العقائد والتاريخ و.. يخفّف هذا المعضل الأخير إلى حدّ ما، وسيأتي في التعليق على الملاحظة الثالثة القادمة ما يتصل بهذه النقطة الأخيرة هنا.

وعليه، فالملاحظة الثانية غير تامّة هنا بهذه الطريقة، نعم، قد يصلح مضمونها للتنبيه للبحث عن حلّ، فيبقى استدلال المستدلّ هنا بالنصوص على عدم حجيّة خبر الواحد قائماً.

ج. التواتر الإجمالي والأخذ بالدائرة الأضيق في أخبار العرض

الملاحظة الثالثة: ما ذكره الشيخ الخراساني والمحقّق العراقي وغيرهما، من أنّ روايات هذه المجموعة ليست متواترة تواتراً لفظياً ولا معنوياً؛ لعدم اتحاد المحور الذي تتحدّث عنه، فلا مناص من أن يكون تواترها إجمالياً، بمعنى صدور بعضها لكنّنا لم نحدّده، وبناءً عليه نأخذ بأضيق الروايات دلالةً، أي بالمقدار الذي تتّحد فيه تمام الروايات، وهو الخبر المخالف للكتاب، ولما كنّا نقطع بصدور المخالف للكتاب بنحو العموم والخصوص، فتُحمل المخالفة حينئذ على المخالفة بنحو التباين الكلّي، ولا ضير في ذلك[1].

وهذه الملاحظة تامّة (حتى لو حوّلناها إلى تواتر معنوي)، لو صرفنا النظر عن الجزء الأخير منها، وهو إخراج المخالفة بالعموم والخصوص عن المخالفة المطلوبة في الروايات هنا، وقد تقدّم بعض التعليق سابقاً وسيأتي.

وقد حاول السيد الخوئي الإيراد هنا بما سبق وقاله غيره وحاصله: إنّ جعل التباين هنا والمخالفة هو المخالفة بنحو التباين الكلّي أو العموم والخصوص من وجه ينافيه إصرار هذه الروايات وكثرتها، فإنّ الوضاعين ما كانوا يضعون مثل هذه الأحاديث

---

(١) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٣٩؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٦؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠٣؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٣٦.

الواضحة المخالفة للقرآن، بل كان هذا منهم نادراً؛ لوضوح انكشاف أمرهم بذلك وفساد حالهم، فلابدّ أن يكون المراد هو المخالفة حتى بنحو العموم والخصوص المطلق فتشمل الأخبار المخصّصة والمقيدة للكتاب الكريم.

ثمّ أجاب الخوئي عن هذا الإشكال بأنّ الوضاعين ما كانوا ينسبون الروايات لهم، بل كانوا يدسّونها في كتب الثقات من أصحاب الأئمةعليهم السلام، كما ورد في قصّة المغيرة بن سعيد، فينطلي على الآخرين أمرها حينئذ[1].

وهذا الجواب من السيد الخوئي على الإيراد محلّ نظر؛ فإنّ وضعها في كتب الثقات لا يغيّر من المشكل شيئاً عظيماً إذا كان أمرها واضح الفساد؛ لأنّ الوضّاع لا يريد فقط عدم انكشاف أمره هو بنحوٍ شخصي، بل يريد تمرير رواياته، فإذا كانت واضحة الفساد لم يسعفه وضعها في شيء، إذا لم يتضرّر الثقة نفسه الذي دُسّت هذه الروايات في كتابه أيضاً. كما أنّه من غير المعلوم أنّ طريقة الدسّ كانت طريقتهم الوحيدة، بل المعروف عند المشتغلين في مجال الحديث والوضع وتاريخهما أنّ الوضّاعين كانوا ينقلون بأنفسهم أيضاً كما يظهر بمراجعة أحوالهم، وأنّ هناك كتباً وصلت منهم وباسمهم، ولو كانت طريقة الدسّ هذه هي الطريقة الوحيدة التي كانوا يستعملونها فإذا وقعوا في السند بحيث سلّموا هم الكتب إلى غيرهم فالأمر تعبير آخر عن رواياتهم للأحاديث الموجودة في هذه الكتب، وأمّا إذا لم يقعوا في السند فكيف ظهرت أسماؤهم في الموروث الإسلامي الحديثي وبكثرة لو انحصر عملهم بالدسّ؟!

وعليه، فليس هذا جواباً دقيقاً على هذا الإيراد، بل الأصحّ في الجواب أنّه ليس كلّ مخالفة بنحو التباين مما يلزم ظهوره، فمن يقول بأنّ روايات الولاية التكوينية مخالفة للقرآن مخالفةً تامة، ليس من الضروري أن يرى غيره هذه المخالفة بوضوح، لاسيما مع

---

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٠؛ وانظر: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٣؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٣٥.

طرح فكرة الأسرار وبطون القرآن في أوساط المسلمين منذ القرن الثاني الهجري، فادّعاء أنّ مخالف القرآن قليل بهذا المعنى سيأتي إبطاله.

وأمّا ما أفاده الشيخ التبريزي هنا، من أنّ الوضاعين كانوا يريدون ـ بوضعهم المباين التامّ للقرآن ـ تشويه صورة الأئمّة بين الناس وتقديمهم للمسلمين على أنّهم يخالفون كتاب الله[1]، فغير واضح على إطلاقه؛ إذ لا توجد معطيات تاريخية تفيد أنّ جميع أو أغلب الوضّاعين كانوا يهدفون ذلك؛ بل الأغلب أنّهم كانوا يريدون تمرير أفكارهم الباطلة بنسبتها لأهل البيت، نظراً لما لأهل البيت من موقعيّة، تماماً كما هو ـ عادةً ـ غرض الكذابين على النبيّ، فافتراض أنّهم كانوا ضدّ الأئمّة ويريدون تشويه صورتهم فقط لا شاهد عليه من معطيات التاريخ لو أخذ بعرضه العريض، نعم لو كانوا من النواصب أو من حاشية السلطة لربما أمكن تصوّر ذلك، ولسان روايات العرض كثيرٌ منها لا يتحمّل أن تقع في سياق دفاع الأئمّة عن أنفسهم ورفع تشويه صورتهم.

وعليه، فالملاحظة الثالثة هنا جيّدة لإسقاط استدلال المستدلّ بأخبار العرض هنا على عدم حجيّة خبر الواحد، لكن بصرف النظر عن الجزء الأخير فيها، والذي نتحفّظ عليه في الجملة.

د ـ مفهوم الموافقة والمخالفة للقرآن بين المعنى الفلسفي والعرفي

الملاحظة الرابعة: ما ذكره السيد الصدر في مباحث التعارض من علم أصول الفقه، مورداً على المقصود من «ما لم يوافق الكتاب»، وحاصله أنّ هذا التعبير الوارد في بعض الروايات هنا يتردّد حاله بين احتمالين:

أحدهما: أنّ ما لا يوافق القرآن يقصد به ما كان القرآن قد تعرّض لمضمونه ولم

---

(١) انظر: التبريزي، كفاية الأصول دروس في مسائل علم الأصول ٤: ١٢١؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

يوافقه، فالآية والرواية تحدّثتا عن موضوع واحد، إلا أنّ الآية قدّمت تصوّراً، فيما قدّمت الرواية تصوّراً مناقضاً.

وثانيهما: أن لا توافق الروايةُ الآيةَ ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، بحيث يشمل ما لو لم تتحدّث الآية عن هذا الموضوع أساساً.

والتفسير المنطقي الفلسفي لتعبير «لم يوافق» يشمل الاثنين معاً، إلا أنّ العرف لا يفهم من هذه الجملة إلا المعنى الأوّل، فما تورده الروايات مما لا وجود له في القرآن أساساً لا يوصف في العرف بأنّه لا يوافق القرآن الكريم.

ويؤيّد هذا الكلام ما جاء في بعض الروايات هنا، كخبر هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمنى، فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقُلْه»[1]؛ فإنّ طبيعة المقابلة فيها تؤكّد أنّ المقصود بالموافق هو الذي لا يخالف، لا الذي يتحدّث عمّا لا يتعرّض له الكتاب أساساً[2]. ولعلّ مبرّر استخدام ذلك هو المشاكلة البلاغيّة (وافق ـ لم يوافق) كما احتمله أبو الحسين المؤيَّدي الزيدي[3].

وبهذا تكون نتيجة هذه الملاحظة التي يقدّمها الصدر متطابقة مع نتيجة الملاحظة الثالثة المتقدّمة، وهي تحويل مجموعات أخبار الطرح إلى مفهوم واحد هو مفهوم المخالفة، بإرجاع عدم الموافقة إليها، ومن ثمّ فهذه الملاحظة من السيد الصدر تحتاج أو هي فارغة عن إخراج المخالفة بنحو العموم والخصوص عن حيّز الأخبار هنا، حتى

---

(١) الكليني، الكافي ١: ٦٩؛ والبرقي، المحاسن ١: ٢٢١.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣١٦؛ ويظهر من السيد الخميني الأخذ بهذه الملاحظة في الجملة، فانظر له: تهذيب الأصول ٢: ٤٣٦.

(٣) انظر: مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي، فصل الخطاب في تفسير خبر العرض على الكتاب، مجلّة علوم الحديث، العدد ١٨: ١٩٨.

تقلّص من دائرة الأخبار الآحاديّة المعارضة للكتاب، ومن ثم فلا تكون أخبار الطرح موجبةً لسقوط مجمل أو أغلب أخبار الآحاد التي بين أيدينا، حتى يُستدلّ بها على عدم حجيّة خبر الواحد.

وهذه الملاحظة في محلّها على الاستدلال ببعض الروايات التي استخدمت هذا التعبير، فعرفاً لا تدلّ على أزيد من المخالفة، لاسيما مع ضمّ الملاحظة الثالثة المتقدّمة إليها، فيبقى فيها إشكال مخالفة القرآن الكريم ومدى شموله للعموم والخصوص كما أسلفنا عند الحديث عن ملاحظة المحقّق العراقي. نعم الاستشهاد بخبر هشام بن الحكم قد يناقش فيه من حيث بعض المشكلات السنديّة التي فيه؛ إلا أنه مع ذلك لا يضرّ؛ لأنّنا لا نريد الاستناد إلى هذا الخبر لإثبات حكم شرعي، بل لإثبات دلالة عرفيّة؛ فحتى لو كان موضوعاً ومختَلَقاً نفهم منه أنّ العرف العربي آنذاك يفهم أنّ ما لا يوافق يساوي ما يخالف، ولعلّ هذا كافٍ في تصحيح استشهاد السيد الصدر بهذه الرواية.

وعليه، فالملاحظة الرابعة صحيحة في الجملة، نعم، تبقى إشكاليّة المخالفة بنحو العموم والخصوص، وهي إشكاليّة مبنائيّة.

هـ. نصوص الشاهد القرآني، وإشكاليّة المفارقة الداخليّة

الملاحظة الخامسة: ما ذكره السيد الصدر أيضاً ـ ناقضاً على نصوص الشاهد والشاهدين وأمثالها ـ من أنّه يلزم من حجيّة هذه الروايات عدم حجيّتها، أو فقل: من دليليّتها عدمها؛ إذ هذه النصوص لا شاهد عليها في كتاب الله تعالى ـ بناءً على عدم صحّة الدليل الكتابي المتقدّم على عدم حجية خبر الواحد ـ وكلّ ما يلزم من ثبوته عدمه يكون محالاً[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٣٢٠.

وقد حاول السيد الصدر الإجابة عن هذا الإشكال بأنّ هذه الروايات تشمل بالإطلاق كلّ خبر لا شاهد عليه، ومن هذه الأخبار التي لا شاهد عليها هي نفسها، فغاية ما يلزم هو أن يكون الأخذ بإطلاقها موجباً للتهافت، فنسقط هذا الإطلاق لنفسها ونبقيه لغيرها. ولا مانع من هذا التفكيك؛ لأنّ هذه الأخبار تقرّب هنا من القرآن الكريم، فيُعقل جعل الحجيّة لها لإسقاط سائر الأخبار المخالفة له(١).

وهذا الكلام كلّه يمكن مناقشته:

أولاً: إنّ الآيات القرآنية إذا دلّت على عدم حجيّة الظن، ومنه الخبر الآحادي كما قوّيناه، فلا تكون دليلاً على عدم حجية ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدين من كتاب الله، وذلك أنّه كما يمكن أن يكون الخبر الآحادي مما لا شاهد على مضمونه في كتاب الله كذا الخبر المفيد لليقين في نفسه، فالروايات هنا تريد أن تؤكّد على مفهوم الاشتراك المضموني بين الآيات والروايات، لا على سند الرواية والطريق إلى مضمونها، فيما تركّز الآيات الناهية عن العمل بالظنّ على إسقاط حجيّة السند دون أن يكون لها علاقة بالمضمون وأنّه ورد في القرآن أم لم يرد بشكلٍ أو بآخر، وهذا معناه أنّ جعلَ السيد الصدر أصلَ الملاحظة هنا مبنيّةً على عدم صحّة الاستدلال بالآيات الناهية عن الظن، ليس واضحاً.

قد تقول: لو صحّ كلامكم للزم معارضة الروايات الواردة هنا لكلّ سبيل يقيني يُثبت أمراً خارج الكتاب، مع أنه لو كانت هذه الروايات هنا متواترة للزم تعارض اليقين مع اليقين، ولهذا حصر السيد الصدر المعركة بين الأخبار الآحادية هنا.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ وذلك أنّه حتى لو كانت هذه الروايات الواردة هنا يقينية الصدور، وكان هناك مضامين غير موجودة في القرآن يقينية الصدور أيضاً لزم إيقاع المعارضة، وما يقال عادةً من عدم وجود معارضة بين الطريقين اليقينيين غير

---

(١) المصدر نفسه؛ وراجع: السيستاني، حجية خبر الواحد: ٣١ ـ ٣٢.

صحيح؛ فإنّ المقصود من معارضة الطريق اليقيني لآخر مثله هو معارضتهما بما هما يقين لو خلّيا ونفسيهما، الأمر الذي يستدعي استئناف بحث فيهما للوصول إلى نتيجة، تماماً كالخبرين الظنيّين اللذين لن يعودا ظنيّين في ظرف التعارض، لاستحالة ارتقائهما معاً إلى ما هو أعلى من رقم اليقين، وقد تعرّضنا لذلك في كتابنا «نظريّة السنّة في الفكر الإمامي»، فليراجع[1].

وعليه، فلا ربط لهذا الإشكال/ الملاحظة الوارد هنا بخصوص صورة قيام دليل قرآني على حجيّة الظن أو عدم حجيّته، بل المطلوب التفتيش في القرآن الكريم عن قاعدة تقول بأنّ كل الدين موجود فيه بشكل أو بآخر، فهذا إذا وُجد كان شاهداً على صحّة مضمون هذه المجموعة من الروايات هنا، بحيث يصبح لديها شاهد من كتاب الله يؤكّد مضمونها.

وقد كنّا بحثنا سابقاً في مباحث حجية السنّة الواقعية مفصّلاً حول موضوع اشتمال القرآن على تمام الدين، وهناك قلنا: إنّ الأدلّة قامت على لزوم اشتمال القرآن على أغلب الدين لا جميعه، ولا مقدار وسط منه[2]، وهذا ما من شأنه أن يساعد بعض الشيء على دلالة فهم هذه الروايات هنا وتقويتها، على تفصيل سيأتي.

ثانياً: إنّنا قد بنينا على دلالة الآيات الناهية عن العمل بالظنّ على عدم حجية الخبر الآحادي الذي لا يبلغ رتبة الوثوق والاطمئنان، وعليه فتكون روايات الشاهد والشاهدين ـ كما هو فهم السيد الصدر ـ مما قام عليه شاهدٌ من الكتاب الكريم، وفقاً لاستدلال المستدلّ بها هنا على سلب الحجيّة عن الظنّ الآحادي، فينحلّ الإشكال مبنائياً؛ لأنّ هذه الروايات هنا تدلّ على عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي، والمفروض أنّ القرآن قد دلّ على الأمر نفسه كما أسلفنا في البحث القرآني، فتكون هذه الروايات مما

---

(١) نظرية السنّة في الفكر الإمامي، التكوّن والصيرورة: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) راجع: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٢٣٣ ـ ٢٥٦.

عليه شاهد من الكتاب، فترتفع الملاحظة النقديّة.

ثالثاً: إذا كانت مجموعة الروايات التي اشتملت على مفهوم الشاهد والشاهدين متواترةً يقينية الصدور أمكن الأخذ بتفكيك السيد الصدر، وهدم إطلاقها لنفسها؛ لفرض العلم بحجيّتها والشك في حجيّة إطلاقها لنفسها؛ فنُسقط هذا الإطلاق، أما إذا كانت آحاديةً فهو وإن كان ممكناً نظريّاً ومعقولاً كما ألمحنا في بداية هذا البحث، إلا أنّه في الغالب مشكل عمليّاً؛ وذلك أننا حينئذ سوف نشكّ أيضاً في حجيّتها، بمعنى أنّ الشك في إطلاقها لنفسها مساوق للشكّ في حجيّتها، والمفروض أنّ حجيّتها موقوفة على مسألة الشاهد والشاهدين. ومجرّد معقولية التفكيك لا تكفي هنا كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: نحن لا نتعامل هنا بطريقة هندسيّة، بل بطريقة واقعيّة، فلو وصلتك نصوص تفيد لزوم طرح كلّ ما لا تجد عليه شاهداً من القرآن، ورأيت أنّها بنفسها ليس عليها شاهد منه، فهنا أنت تشكّ في شمولها لنفسها، ثم ترى أنّ شمولها لنفسها يُسقطها، فتُسقط إطلاقها، لكن في كثير من الأحيان تكون هذه العمليّة بنفسها موجبةً أو مصاحبةً لشكّك في شمول دليل الحجيّة لها، ما لم تُبرز قرينة على انصرافها عن نفسها، وهو غير مجرّد وجود مشكلة في شمولها لنفسها، فتأمّل جيداً.

رابعاً: من الواضح أنّ هذه الروايات هنا لا تريد وضع معيار تام لكلّ ما صدر عن أهل البيت من نصوص، وإلا يلزم لو نُقل عن الإمام الصادق بأنّه قد جاءته جماعة من العراق وزارته في البيت أن لا نأخذ بهذا النقل؛ لأنّ زيارة هؤلاء له ليس عليها شاهد من الكتاب! وهذا يعني أنّ نظر هذه النصوص ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ إنّما هو لخصوص الأخبار التي تُخبر عن الدين نفسه وتنسب له أمراً، وعليه قد يُدّعى بأنّ نفس هذه الأخبار ليس ما تُخبر عنه أمراً دينيّاً؛ بل هو أمرٌ طريقي للدين، يهدف لتعليم الناس كيف يصلون إلى الدين من خلال ما نُقل لهم عن أهل البيت، فلا تشمل نفسها من الأوّل، فيرتفع الإشكال عنها، فتأمّل.

وعليه، فالملاحظة الخامسة التي قدّمها السيد الصدر غير واضحة في ردّ استدلالهم

بالأخبار هنا على عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي.

و ـ نصوص الطرح، ومفهوم مخالفة روح القرآن، النظريّة الجديدة

الملاحظة السادسة: ما ذكره السيد الصدر أيضاً، من نظرية تفسّر نصوص هذا الباب كلّه تقريباً، أي باب أخبار العرض على القرآن الكريم، وقد وافقه فيها بعض المعاصرين، كالسيد السيستاني والعلامة فضل الله وغيرهما[1]، وحاصل نظرية الصدر أنه لا يقصد هنا إقامة نظام تعارض قائم على النسب الأربع، وإنما المقصود ما يخالف الروح القرآنية العامة أو يوافقها، فإذا جاء دليل يأمر بالدعاء عند رؤية الهلال فهو يوافق القرآن وعليه شاهد منه؛ لأنّ الروح القرآنية العامة تدعم الدعاء والمناجاة والتضرّع لله تعالى، أما إذا جاءت رواية تذم طائفةً من الناس، مثل الأكراد وترى أنهم قومٌ من الجنّ فيجب طرحها؛ لأنها تنافي الروح القرآنية في إكرام بني آدم.

وبهذا تتغيّر كلّ معادلة باب التعارض تقريباً من الناحية النظرية على الأقل، وهذا ما يؤدّي إلى ملاحظة كثرة وجود معارض للكتاب بالنسبة إلى نظرية مشهور العلماء، ولا نستبعد أنّ الكثير من فقهاء التيار النقدي المعاصر في الفقه الإسلامي باتوا يمارسون هذه النظرية، أخصّ بالذكر: السيد فضل الله، والشيخ شمس الدين، والشيخ صانعي و.. وسوف تكون لنا وقفة مع هذه النظرية قريباً إن شاء الله تعالى.

وطبقاً لهذه النظرية، لا تُسقط هذه الروايات حجيّة خبر الواحد ولا تدلّ هذه الطائفة على ذلك، بل على عدم حجيّة المخالف للكتاب أو غير الموافق له بهذا المعنى،

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٤؛ ومباحث الأصول ٥: ٦٥٢ ـ ٦٥٣؛ والسيستاني، الرافد في علم الأصول ١: ١١ ـ١٢؛ وله أيضاً: قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢١٥؛ وحجيّة خبر الواحد: ٢٣ ـ ٢٦؛ وانظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ٣١٤؛ ولاحظ ـ لمزيد من الاطلاع ـ: حسين إمامي كاشاني، أصول الإمامية: ٤٦ ـ ٤٧.

وهو ما لا ضير فيه، بعد معقوليّة أن يكون مقداره معتدّاً به في الخارج، ومن ثمّ يمكن جمعه مع نظريّة حجيّة الخبر كما هو واضح. نعم، المخالفة بنحو العموم والخصوص قد يتصوّر في بعض الموارد أنّها تخالف الروح القرآنيّة ـ كما قد يقال مثله في باب الأطعمة والأشربة على تفصيل حقّقناه في محلّه ـ لكنّه في حالات محدودة، وأمّا تحقّق عدم الموافقة فيها فليس بنادر، إلا أنّنا سابقاً وافقنا ـ من حيث المبدأ ـ على إرجاع عدم الموافقة في هذه النصوص إلى المخالفة، فليُلاحظ.

وعليه، فلو صحّ الأساس التفسيري والفهمي لهذه الملاحظة السادسة ـ وسيأتي تحقيقه ـ فهي تامّة في إسقاط الاحتجاج بهذه المجموعة من النصوص الحديثية (مجموعة العرض على الكتاب) على عدم حجيّة خبر الواحد.

ز. أخبار الطرح والتمييز وفقاً لطبيعة البيان القرآني، مقولة صاحب الفصول

الملاحظة السابعة: ما ذكره صاحب الفصول، من التمييز في التعارض ليس فقط بحسب النسب من التباين والعموم والخصوص ونحوهما، بل بحسب لسان الدليل، فما عارض صريحاً قرآنيّاً، لزم طرحه، أمّا لو عارض ظهوراً قرآنيّاً، فهو غير مشمول لهذه النصوص؛ لما ثبت في محلّه من جواز تخصيص عام الكتاب وتقييد مطلقه بخبر الواحد. وحيث إنّ الإطلاق والعموم من الظهورات عادةً فلا تكون معارضتها مشمولة هنا، ولا يصدق عليها عنوان مخالفة الكتاب، فإذا أرجعنا عدم الموافق إلى المخالف ارتفعت مشكلة قواعد الجمع العرفي[1].

إلا أنّ هذا التمييز غير واضح:

أ ـ فإنّ الظهورات القرآنيّة إمّا أن لا تكون حجّةً من الأوّل، ومن ثم حيث لا علم في موردها فلا تنتسب للكتاب الكريم كما تنتسب الدلالات الصريحة، أو هي حجّةٌ

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٤٣٨.

معتبرة عقلائيّاً ويُرجع إليها في نسبة مفادها للمتكلّم، بهدف الاحتجاج له أو عليه، ففي الحالة الأولى لا محلّ للتنازع أساساً حتى نحتار في مشكلة التعارض بالعموم والخصوص، لكنّه خلاف الفرض؛ فإنّ الفرض هو حجيّة الظهورات القرآنيّة، وفي الحالة الثانية لا معنى لإخراج الظهورات القرآنية بعد صحّة نسبتها للمتكلّم، حيث هي حجّة له وعليه شرعاً وعقلائيّاً، فإنّ نصوص العرض على الكتاب ليس فيها تقييد بخصوص مخالف النصوص القرآنيّة الصريحة دون الظهورات مع فرض الحجيّة فيهما معاً مسبقاً، وصحّة نسبة مفادهما معاً إلى المتكلّم شرعاً وعقلائيّاً، ودعوى أنّ مخالف الظهور ليس بمخالف عهدتها على مدّعيها، كما تقدّم.

ب ـ كما أنّ دعوى جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ليست مقدّمةً على ما نحن فيه؛ لأنّه قائم على فرض حجيّة خبر الواحد، ثم تخصيص الكتاب به، والمفروض هنا أنّ الطرف الآخر يستدلّ بهذه النصوص على عدم حجيّة خبر الواحد أساساً، فكيف نُلزمه بما لا يزال هو محلّ الاختلاف بيننا؟!

ج ـ وأمّا القول بأنّ العلم بصدور التخصيص يجعل المخالف منحصراً بالمخالف للصريح؛ للعلم بصدور المخالف للظهور، فهو غير واضح أيضاً؛ لأنّ العلم بصدور المخصّص يفرض تخصيص أخبار العرض بالمقدار المتيقّن، وهو المعارضة بنحو العموم والخصوص، ولا موجب لتخصيصها بمطلق المعارضة مع الظهور، ما لم نحصر الدلالة الظهوريّة بالعموم والإطلاق ونحوهما.

وعليه، فهذه الملاحظة غير واردة حتى تُسقط استدلال المستدلّ هنا بهذه الأخبار على عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي.

ح. أخبار الشاهد، والتخصيص بمجال أصول الدين

الملاحظة الثامنة: ما ذكره السيد الصدر في الحلقة الثانية، من أنّ روايات الشاهد والشاهدين هنا عامّة، تشمل أصول الدين وغيرها، فتخصَّص بدليل الحجيّة في غير

أصول الدين[1]. وبهذا تكون النتيجة: إنّ الخبر الذي يأتيكم ولا شاهد عليه في القرآن إن كان مضمونه وارداً في العقائديّات فاطرحوه، وإن كان مضمونه الوارد غير عقائديّ، فيمكنكم الأخذ به أو فلا أدعوكم إلى طرحه. وربما يكون ذلك لأنّ العقائد قد بُيّنت كلّها في الكتاب دون الفقهيّات والأخلاقيّات.

وهذا الكلام:

أ ـ خاصّ بروايات الشاهد والشاهدين، ولا يشمل نصوص أخبار العرض كلّها.

ب ـ إنّ هذه الملاحظة تفترض قيام دليل الحجيّة على خبر الواحد مسبقاً، وتقدّم هذا الدليل على النصوص هنا بالأخصيّة، وهذا مبني على قيام دليل الحجيّة والتسليم بأنّ روايات الباب تسلب الحجيّة، ثم يتمّ تخصيص روايات الباب بدليل الحجيّة. وهذا غير البحث في أصل دلالة هذه الأخبار على عدم حجيّة خبر الواحد، كما هو محلّ بحثنا هنا.

ج ـ إنّ لسان أخبار الشاهد والشاهدين بعيدة عن هذا الافتراض، فلنلاحظ معاً خبر عبد الله بن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»[2]. فهل يقبل هذا السياق الموجود في السؤال والجواب أن يكون نظر السائل لخصوص أصول الدين بعد افتراض ثبوت دليل حجية خبر الواحد مسبقاً أو أنّ ظاهره تأسيس قاعدة عامّة في التعامل مع الحديث، بلا فرقٍ بين حديث وحديث من حيث المضمون؟ وأين هي رائحة باب العقائد في مثل هذه الألسنة؟ هذه أمور لا بدّ من تقديم تفسير لها، وليس مجرّد المقارنة التحليلية الافتراضيّة بين مساحات النصوص، وقد قلنا غير مرّة: إنّ

---

(١) انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢٠١.

(٢) الكافي ١: ٦٩؛ والمحاسن ١: ٢٢٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١١.

الجمع بين النصوص يفترض أن تتحمّله النصوص كافّة، أمّا لو كان سياق بعضها لا يتحمّل هذا الجمع لو أُريد فهمه وفقه، فإنّ الجمع سيكون غير عرفيّ.

وكذلك الحال في مرسل ابن بكير، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إذا جاءكم عنّا حديث، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا، حتى يستبين لكم»[1].

ومنه يُعلم أنّه لو كانت هناك مؤشرات في التعابير أو السياق أو طبيعة السائل ـ كما لو كان يُعرف عنه ويشتهر الاهتمام بالنصوص العقائديّة كهشام بن الحكم ـ تُقدِّم احتمال النظر إلى خصوص النصوص الحديثيّة العقديّة، كان الجمع ممكناً في هذه الحال.

واللافت أنّ السيد الصدر نفسه ـ كما سيأتي ـ قد أقرّ بأنّ بعض النصوص هنا ينبغي التعامل معه بأنّه ناظر إلى سائر الأدلّة في باب حجيّة الأخبار، لتقويمها وتفكيكها، وحيثية النظر هذه تجعله مقدَّماً على أدلّة الحجيّة، وهذا النظر واضح الإطلاقيّة في روايات الشاهد والشاهدين.

د ـ قد يمكن إضافة شيء هنا، وهو أنّ النسبة بين مثل الصحيحة المتقدّمة ودليل الحجيّة هي العموم والخصوص من وجه، فدليل الحجيّة يعطي الحجيّة في خصوص الفقه لخبر الثقة أعم من أن يكون عليه شاهد أو لا، بينما هذه النصوص تسلب الحجيّة عن الخبر الذي لا شاهد عليه سواء كان خبر ثقة أم لا، وسواء كان في الفقه والعقائد أم لا.

فمادّة الاجتماع التي يتعارضان فيها هي خبر الثقة في الفقه الذي ليس عليه شاهد، حيث يثبت دليل الحجيّة الحجيّةَ له، بينما تسلبها النصوص هنا.

وأما مادة افتراق دليل الحجيّة، ففي خبر الثقة في الفقه الذي عليه شاهد، حيث يثبته

(١) الكافي ٢: ٢٢٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١٨.

ولا تنفيه نصوص الباب.

وأمّا مادّة افتراق النصوص هنا، ففي خبر غير الثقة الذي ليس عليه شاهد أساساً، سواء في العقائد أم الفقه أم غيرهما، حيث تنفيه ولا يثبته دليل الحجيّة.

وعليه، فيكون التعارض بالعموم والخصوص من وجه، لا مطلقاً حتى يجري التخصيص، والمفروض التساقط في مادّة الاجتماع.

وعليه، فهذه الملاحظة الثامنة في غير محلّها.

كانت هذه أبرز المقاربات التحليليّة التي قدّمها الأصوليّون هنا، وقد سجّلنا عليها جملة ملاحظات، والمُخرجات أو المصادرات المهمّة منها وفيها ما يلي:

أ ـ اعتبار صحّة المخالفة بالعموم والخصوص مع القرآن، وأنّها ليست مخالفة أو هي مخالفة مقبولة، اعتبار ذلك أمراً مسلّماً مفروضاً مسبقاً لا نقاش فيه، ويصعب التنازل عنه، ومن ثمّ يجب تكييف نصوص العرض وفقاً له. وهذه مصادرة مُهمّة حَكَمَت نشاطَ الأصوليّين هنا.

ب ـ تقديم الملاحظة الثالثة والرابعة خطوة مهمّة في إرجاع غير الموافق للمخالف؛ لرفع معضل عدم الموافقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وهذه من المخرَجات المهمّة.

ج ـ تقديم الملاحظة السادسة فهماً جديداً ينسف الاستدلال بأخبار العرض على عدم حجيّة خبر الواحد، وهو فهم يستحقّ التأمّل، ويعدّ مُخْرَجاً مهماً هنا.

وبعد هذه الجولة، نقدّم تصوّرنا وتحليلنا لنصوص العرض على الكتاب، كالآتي:

وقفة تتبّعية مع نصوص العرض على الكتاب الكريم

الشيء المفترض في بحث هذه المجموعة أن ندرسها سنداً ودلالة؛ لنرى هل فيها تواترٌ أصلاً أو لا؟ وهل هناك إمكانيّة لتفسيرها أو لا؟ وكيف يفترض فهمها؟ فنقول:

إنّ روايات هذه المجموعة ـ وهي المسمّاة بأخبار العرض أو الطرح ـ هي:

١ ـ خبر السكوني، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّ على

كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[١].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السنديّة، فهو ضعيف السند لا أقلّ بالنوفلي، كما اخترناه في أبحاثنا الرجاليّة[٢]، وذلك بأسانيده الثلاثة في الكافي والمحاسن وأمالي الصدوق.

ب ـ وأما من الناحية الدلاليّة، فهو مطلق، غير خاصّ بالروايات والأحاديث، بل يشمل كلّ شيء، بمعنى كلّ شيء ديني (فقهي أو غير فقهي، ثبت بطريق حجّة في نفسه أو غير حجّة كذلك) لاحق على إثبات انتساب القرآن لله تعالى ـ سواء أتى من رواية أم قياس أم استحسان أم.. ـ فالمرجع فيه كتاب الله، فتكون النسبة بين هذا الحديث وأمثاله وبين دليل حجيّة الخبر ـ لو تمّ ـ هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ هذا الحديث يُسقط حجيّة المخالف، سواء كان روايةً أم غيرها، من ثقةٍ جاءت أم من غيره، فيما دليل حجية الخبر يثبت حجيّة رواية الثقة، سواء كانت موافقةً للكتاب أم مخالفة، ومقتضى قواعد باب التعارض عندهم هو تساقط حجيّة هذا الحديث مع دليل حجيّة الخبر في مادّة الاجتماع، وهو خبر الثقة المخالف للكتاب، فيرجع فيه إلى أصالة عدم الحجيّة، ولا يكون الخبر المخالف للكتاب حجّةً حينئذٍ، حتى لو قام الدليل على أصل حجيّة خبر الثقة.

إلا أنّ الصحيح هو تقدُّم هذا الحديث هنا على دليل الحجيّة، بقطع النظر عن مسألة الظنية واليقينية، إذ ـ كما يقول السيد الصدر[٣] ـ من الواضح أنّ هذا الحديث له دلالة

---

(١) الكافي ١: ٦٩؛ وأمالي الصدوق: ٤٤٩؛ والمحاسن ١: ٢٢٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩ ـ ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١٠.

(٢) انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٥: ١٣٥ ـ ١٤٠.

(٣) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٥: ٦٥٠.

ونظر وحاكميّة على كلّ ما يعطي الحجية لخبر الواحد وغيره، فيقدّم بملاك الحكومة، وهذا كلام عرفي وواضح، ويجري في كلّ الروايات الواردة هنا من هذا القبيل. وهذا كلّه إذا سلّمنا أنّ دليل الحجيّة يصلح للدلالة بنفسه على حجيّة خبر الثقة المعارض للكتاب والمخالف له.

ويقدّم هذا الحديث معطى مفيداً آخر أيضاً في بحثنا، وهو أنّ مطلعه واضح في كونه في إفادة الطريقيّة لما هو الواقع، فعندما يقول الحديث بأنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً، ثم يقدّم معيار موافقة الكتاب للأخذ بها يردكم، فهذا يعني أنّ هذا المعيار ليس معياراً عمليّاً فقط، بل هو لكون موافقة الكتاب نوراً وحقيقةً تشير إلى الصواب والحقّ.

لكنّ هذا الحديث لا يُبطل سوى حجيّة الخبر المخالف للكتاب، لا أيّ خبرٍ آحادي؛ لعدم المساوقة بين الاثنين، وسيأتي مزيد توضيح.

٢ ـ خبر عبد الله بن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»[١].

والرواية:

أ ـ من ناحية السند، ضعيفة بعبد الله بن محمّد المعروف ببنان، وهو أحد إخوة أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، ولم تثبت وثاقته.

ب ـ وأمّا من حيث الدلالة، ففي دلالتها وقفات:

الوقفة الأولى: ذكر السيد الصدر أنّ كلمة «اختلاف الحديث» في الرواية تحتمل صورة التعارض، أي أنّ مورد الكلام هو حالة وقوع تعارض بين حديثين، فيرجع

(١) الكافي ١: ٦٩؛ والمحاسن ١: ٢٢٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١١.

حينئذٍ إلى مرجعيّة الكتاب الكريم، كما تحتمل تنوّع الأحاديث وتعدّدها، فيكون الكتاب مرجعاً للأحاديث حتى لو لم تتعارض فيما بينها، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد معارضتها للكتاب أو السنّة القطعيّة وفيها الثقة وغيره، لكنّ ذلك كلّه لا يضرّ بالاستدلال ما دام المهم هو جواب الإمام الصادق الذي يؤسّس لقاعدة عامة كلّية[1].

وقد أيّد المازندراني في شرحه على الكافي صورة التعارض هنا، ثم قام بتأويل جملة (ومنهم من لا نثق به) على أنّها لبيان أمر آخر، وهو أنّ بعض الروايات أمرها واضح في عدم الاعتماد عليها، وهي روايات غير الثقات، إنّما كلامنا وسؤالنا في روايات الثقات[2].

إلا أنه قد يقال بأنّ جواب الإمام وإن كان عاماً، ولكنّه جواب عن السؤال، فإذا افترضنا أنّ المراد باختلاف الحديث هو تعارض النصوص، فمن المحتمل أن يكون جواب الإمام مختصّاً بهذه الحالة فقط، فتكون هذه الرواية من الأخبار العلاجية لا من أخبار الطرح، ولا أقلّ من احتمال قرينية الموجود واعتماد الإمام عليه، فلا ينعقد ظهور في الإطلاق لغير صورة التعارض.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ فإنّ الظاهر من الجواب تأسيس مبدأ يسبق مرحلة التعارض، فهو لم يقل: إذا ورد عليكم الحديثان فخذوا بالموافق للكتاب، بل أصّل مبدأ أوّلياً في أيّ حديث يرد، مستخدماً صيغة المفرد دون التثنية أو الجمع، وهذا اللسان البياني ظاهر عرفاً في قاعدة أوسع من دائرة باب التعارض بين الأحاديث نفسها.

الوقفة الثانية: أورد السيد الصدر على هذه الرواية بإيراد قَبلَه وحاصله: إنّ هذه الرواية وما كان من قبيلها خبرٌ آحاديّ، فإذا دلّت على عدم حجية خبر الواحد بطلت؛

---

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٣١٨ ـ ٣١٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٥: ٦٤٠.

(٢) المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٤١٩؛ وانظر احتمالات أخرى: في مرآة العقول ١: ٢٢٨.

إذ كيف يستند في إلغاء حجية خبر الواحد إلى خبر الواحد؛ إذ هو خلف[١].

لكنه في تقريرٍ آخر أورد على هذا الإشكال بأننا نجعل دليل حجية الخبر هو السيرة، وهي تثبت الحجيّة لولا الردع، فرواية ابن أبي يعفور لم يُردع عنها، بينما سائر الروايات ردع عنها بخبر ابن أبي يعفور، فيلتزم بسقوط حجية الخبر حينئذٍ[٢].

وهذا الكلام فيه نقاش، وذلك:

أ ـ إذا كانت السيرة هي دليل الحجية، فهل يمكن الردع عنها بمثل خبر ابن أبي يعفور، مع أنّ السيد الصدر يؤكّد دائماً ـ على وفق منهجه ونظريّاته ـ على أنّ استحكام السيرة يقتضي قوّةً في دليل الردع؟! وهذا الإشكال كأنّه ألمح إليه السيد الصدر في أحد تقريراته[٣].

ب ـ إنّ السيد الصدر نفسه لم يجعل السيرة العقلائيّة الدليل الوحيد لإثبات حجية الخبر، بل إنّه يأخذ بسيرة المتشرّعة وله توليفة خاصّة فيها، وهي كاشفة وليست موقوفة على عدم الردع، كما أخذ ببعض الروايات التي ادّعى الاطمئنان بصدورها، كخبر: «العمري وابنه ثقتان»، كما سيأتي مفصّلاً بإذن الله سبحانه، ومعه تقع المعارضة بين دليل السيرة المتشرّعية وبعض الأخبار من جهة، وبين مثل رواية ابن أبي يعفور، ولا موجب لتقدّم الرواية الآحاديّة حينئذ.

نعم، إذا كان جواب الصدر افتراضياً، أي على تقدير عدم وجود دليل آخر على الحجيّة غير السيرة، فلا يرد عليه هذا الإشكال الثاني.

ج ـ إنّ السيد الصدر افترض في أصل الإشكال أنّ رواية ابن أبي يعفور تريد إلغاء دليل الحجية، وكأنّ الحجية ثابتة في المرحلة الأسبق ويريد الخبر إلغاءها، مع أنّه خلف.

---

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٣١٩.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٥: ٦٤١ ـ ٦٤٢.

(٣) المصدر نفسه.

لكن يمكننا أن نعكس الكلام بالقول: كيف يمكن إثبات دليل الحجية مع أنه يلزم من إعطائه الحجيّة لكلّ خبر ثقة أن ينفي حجية خبر الثقة؛ لأنّ بين أخبار الثقات ما يفيد عدم الحجية، فيلزم من حجية الخبر عدم حجيّته، وهو باطل، فلماذا أخذ الشكل الأوّل مع أنّ الأصحّ ـ طبقاً لأصالة عدم الحجية ـ أن تكون الصيغة الثانية هي الأكثر منطقيةً، ثم يفتش عن مخرج؟!

د ـ قد يقال: إن خبر ابن أبي يعفور وأمثاله لا يُسقط حجية خبر الواحد، وذلك أنه يقول: إنّ الخبر الذي عليه شاهد لا بأس به، والمراد ما كان من الأخبار بحيث يندرج تحت عموم أو إطلاق أو ما شابه ذلك، والأخبار التي لا تكون كذلك ليست بالكثيرة، والفائدة حينئذ أنه إذا جاءنا خبر يوافق عاماً من العمومات القرآنية وبيّن لنا مطلباً إضافياً لا يُستفاد من العام القرآني أخذنا به حينئذ، فما يذكره السيد الصدر من أنّ خبر ابن أبي يعفور يهدم حجية خبر الواحد في غير محلّه.

إلا أنّ هذا الكلام قد يناقش، لا من جهة ما ذكره السيد الصدر من أنّ الغرض العرفي لجعل الحجية للخبر هو إثبات ما لا يوجد في الكتاب والسنّة القطعية[1]، بل من جهة أخرى نراها أصرح من كلام السيد الصدر، وهي إلقاء نظرة إلى سؤال السائل، فإنه إذا كان المراد من اختلاف الأحاديث هو تعارضها، كان المفترض بالإمام أن يبيّن الأخذ بخبر من نثق به؛ لأنّ خبر من لا نثق به ليس بحجّة من أصل، حتى يدخل في دائرة المعارضة، وأما إذا كان المراد تنوّع الأحاديث لا تعارضها فالأمر أوضح؛ إذ يفترض حينئذ بيان حجيّة خبر الثقة وسط روايات فيها أخبار ثقات وأخبار غير ثقات، لا الإحالة إلى الشاهد القرآني ونحو ذلك، فهذا كلّه شاهد أكيد على أنّ الامام بجوابه هذا أعرض عن حجيّة السند في خبر الثقة وأعطى معياراً آخر، وهذا لوحده كافٍ عرفاً في فهم عدم الحجيّة لكن بلحاظ السند لا عدم حجية الخبر الظنّي ولو الذي يأتي الظنّ

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٣١٩.

فيه من موافقة الكتاب، إلا إذا قيل بأنّ الخبر إذا كان عليه شاهد من الكتاب صار مطمئناً بصدوره، وقد تقدّم التعليق على مثل هذا الكلام في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، فليراجع.

وأما ما ذكره السيد الصدر من مسألة الغرض العرفي لحجيّة الخبر فيمكن مناقشته، وذلك أننا قلنا مفصّلاً في أبحاثنا في حجيّة السنّة الواقعيّة[1]: إنّ جعل الحجية لسنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا تنحصر فائدته بأن يعطينا سنّةً مستقلّة مؤسّسة منفصلة عن الكتاب الكريم، بل نفس تفسير القرآن وبيان معانيه وردّ الفروع إليه وتطبيق كلّياته على مواردها وغير ذلك، مثل السنّة التفسيرية والتطبيقية والاستدلالية والإجرائية وغير ذلك كلّه مطالب جمّة تعطينا إياها السنّة، فجعل الحجية لخبر الواحد لا تنحصر فائدته ـ حتى عرفاً ـ في هذا المجال كما صار واضحاً.

وعليه، فالاستدلال بهذه الرواية غير تام سنداً، وتام دلالةً بملاحظة خصوص حجيّة السند ومعياريّته.

٣ ـ خبر أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»[2].

وهذه الرواية:

أ ـ أما من الناحية السندية، فهي ضعيفة بأيوب بن راشد الذي لم يوثق في كلماتهم[3]، كما أنّه لا توجد له إلا روايات قليلة العدد جداً، وليس من المشاهير الذين وقعوا في الطرق والأسانيد، نعم ورد في رواية واحدة أو روايتين أنّه روى عنه صفوان، ولكنّ

(١) راجع: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٢٤٨ ـ ٢٥٤.

(٢) الكافي ١: ٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١٢.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٣: ٢٥٧، رقم: ١٥٩٧.

رواية صفوان بهذا القدر القليل من الروايات لا تثبت بعد كون الحجّة في الأخبار على العلم، بل لو ثبت عندنا ذلك فإنّ توثيقه بعنوان أنّه قد روى عنه صفوان غير ثابت؛ إذ هي مجرّد قرينة لو تمّت. وربما لما قلناه ذكر العلامة المجلسي أنّ هذا الحديث مجهول[1].

ووفقاً لذلك، لا أدري لماذا وصف الخواجوئي هذا الحديث بأنّه صحيح السند[2]! ولعلّه وثق أيوب بن راشد على أساس رواية صفوان عنه، أو اعتبر أنّ المراد بأيوب بن راشد هنا هو أيوب بن الحرّ الذي هو ثقة، وأنّه قد حصل تصحيف، ولو بقرينة الرواية الآتية عن أيوب بن الحرّ، وهي الرواية رقم ٤، لتشابه التعبير بحيث تكون هذه جزءاً من تلك، لكنّه محض احتمال، بعد تعدّد السندين، وتباعد كلمة (راشد) عن كلمة (الحر)، وسيأتي حال سند تلك الرواية أيضاً.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فهي ظاهرة في بطلان حجية الخبر المخالف عرفاً للكتاب، فإنّ «لم يوافق» ظاهر عرفاً في المخالفة، كما قلنا سابقاً، ولها نظر وحكومة، فتُقدّم على كلّ خبر آحادي يصدق عليه مخالفة الكتاب عرفاً. وقد تقدّم أنّه لا يُساوق إسقاط حجيّة الظنّ الخبري مطلقاً، فلا يصحّ الاستدلال بها على عدم حجيّة الظنّ الخبري.

يضاف إلى ذلك أنّ نظرها ـ من خلال تعبير (زخرف) ـ إلى الواقع لا إلى تحديد الوظيفة العمليّة، فهي تقول بأنّ ما يخالف الكتاب فهو غير واقعيّ وغير صحيح وغير صادر، بل هو مختلق أو مزوّر ومزيّف.

٤ ـ **خبر أيّوب بن الحرّ**، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»[3].

(١) انظر: مرآة العقول ١: ٢٢٩.

(٢) انظر: الخواجوئي، جامع الشتات: ٩٩؛ والرسائل الفقهيّة ٢: ٣٧.

(٣) الكافي ١: ٦٩؛ والمحاسن ١: ٢٢٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب

والخبر من حيث الدلالة حاله كحال سابقه، وأنّه لا يصلح للاستدلال على عدم حجيّة خبر الواحد، علماً أنّ مطلعه فيه الكليّة والعموم للحديث وغيره بما يشبه الخبر الأوّل هنا، وأنّه طبّق القاعدة في الذيل على الحديث والرواية، إلا أنّ الأمر من جهة السند، والسند لا مشكلة فيه، إلا من ناحية محمّد بن خالد البرقي، وقد بنينا في أبحاثنا الرجاليّة على عدم حصول وثوق بوثاقته[1]، فلا يُعتمد على مرويّاته لو تفرّد بشيء، نعم تصلح مرويّاته للمراكمة، كما سنرى إن شاء الله تعالى.

٥ ـ **مرسل عبد الله بن بكير**، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «**إذا جاءكم عنّا حديث، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا، حتى يستبين لكم**»[2].

والرواية:

أ ـ **من حيث السند** ضعيفة بالإرسال؛ إذ لم يحدّد الرجل الذي روى عنه ابن بكير كما هو واضح.

ب ـ **وأما من ناحية الدلالة**، فهي واضحة في جعل المعيار المتني هو معيار حجيّة الحديث؛ إذ لم تميّز ـ بحسب إطلاقها ـ بين حديث الثقة وغيره، بل جعلت الميزان هو وجود الشاهد القرآني.

يضاف إلى ذلك أنّ تعبير (يستبين لكم) يفهم منه عرفاً أنّه لو كان عليه شاهد قرآني لحصل البيان لكم، واتضح الأمر بعد لبسه، وهذا يوحي بأنّ معياريّة الشاهد والشاهدين هي معياريّة واقعيّة وليست بنحو الوظيفة العمليّة. وهذه المعياريّة لا يوجد

صفات القاضي، باب٩، ح١٤.

(١) انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ١٥٢ ـ ١٥٩.

(٢) الكافي ٢: ٢٢٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١٨.

دليل على شرطها بكونها مفيدة لليقين بالصدور، بل تصلح ـ بمقتضى إطلاق الحديث ـ لحالة حصول الظنّ بالصدور نتيجة التحقّق من وجود الشاهد والشاهدين، وبهذا يكون معنى الحديث أنّ وجود الشاهد القرآني يكفي لمنح الحديث الحجيّة والاعتبار ولو لم يكن هناك يقينٌ بالصدور في مورده؛ لأنّ الاحتفاف بشاهد الكتاب يمكنه أن يرفع القيمة الاحتمالية للخبر. وسيأتي مزيد تعليق على هذه النقطة يتصل بمفهوم الشاهد، لكن بما تقدّم يظهر **أنّ هذا الحديث لا يُبطل حجيّة خبر الواحد الظنّي**، وإن أضعف من قيمة حجيّة السند.

وأمّا ما ذكره العلامة المجلسي، من أنّ هذا الحديث كأنّه محمولٌ على ما إذا كان مخالفاً لما في أيديهم، أو على ما إذا لم يكن الراوي ثقة، وأنّه قد قيل بأنّ المراد أنّه إذا وصل إليكم منّا حديث يلزمكم العمل به، فإن وجدتم عليه شاهداً من كتاب الله يكون لكم مفرّاً عند المخالفين إذا سألوكم عن دليله، فخذوا المخالفين به وألزموهم وأسكتوهم ولا تتّقوا منهم، وإن لم تجدوا شاهداً فقفوا عنده، أي فاعملوا به سرّاً ولا تظهروه عند المخالفين حتى نبيّن نحن لكم شاهده من القرآن الكريم[1]، **فهو تأويلات وتقييدات لا شاهد عليها من النصّ إطلاقاً**، ولم نجد قرينة مساعدة يمكنها أن تفرض هذه التأويلات بوصفها احتمالاً واقعيّاً. نعم، الردّ إليهم حتى يستبين يمكن أن يقال فيه بأنّه يشمل توضيح أهل البيت لهم أنّه عليه شاهد من كتاب الله، ولكن أنتم لم تلتفتوا إليه، كما يمكن أن يشمل حالات أخر أيضاً.

٦ ـ **مرسل الكليني**، الوارد في مقدّمة الكافي، وهو في حال اختلاف الروايات حيث قال: «اعرضوها (اعرضوهما) على كتاب الله عز وجلّ، فما وافى (وافق) كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه..»[2].

---

(١) انظر: مرآة العقول ٩: ١٨٨.

(٢) الكافي ١: ٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

والخبر ظاهر الإرسال جداً، ومضمونه غدا واضحاً طبقاً لما تقدّم، لكن لا يُعتمد عليه لإرساله، بل ربما يحتمل أنّ الكليني لم يذكر روايةً جديدة، بل هي مضمون روايات الباب لا أكثر، ولعلّه لهذا نقله بالإرسال، وعليه فليس هناك خبر جديد في البين مؤكّد النقل.

نعم، هذا الخبر وارد في الروايتين المتعارضتين وفقاً لسياق كلام الشيخ الكليني، فهل يمكن القول بجعله خاصّاً بمورد التعارض أو يمكن اعتباره معياراً عاماً، وإنما ذكره الإمام عليه السلام من باب تطبيق قاعدة عامة في باب الأخبار على حالة من الحالات التي تعرض الأخبار وهي حالة التعارض؟ من ناحية أخرى: هل يمكن توظيف روايات العلاج التي ذكرت الترجيح بالقرآن في هذا الباب هنا بحيث تبطل حجيّة خبر الواحد الظنّي أو لا؟

وللجواب عن هذا السؤال يوجد مستويان:

المستوى الأوّل: وهو المستوى الثبوتي، حيث يقال:

أ ـ إنّ الظاهر أنّه لا يصحّ جعل هذه الروايات دليلاً على إبطال حجيّة خبر الواحد؛ وذلك أنّنا قلنا في مباحث حجية السنّة الواقعية أنه لابدّ وأن يكون أغلب الدين في القرآن الكريم، وعليه فإذا قلنا بحجيّة خبر الواحد وجاءنا خبران متعارضان، فإنّ احتمال مطابقة الموافق للكتاب للواقع أكبر من احتمال موافقة غيره له؛ نظراً لكون أغلبيّة الواقع موجودة في الكتاب، فجعل موافقة الكتاب معياراً في باب التعارض يمكن أن يجامع أصل حجيّة خبر الواحد في حدّ نفسه بقطع النظر عن الموافقة والمعارضة، خاصّةً على القول المعروف عندهم من أنّ المراد بالمخالفة في روايات العلاج هو المخالفة بنحو التقييد والتخصيص، وإن كنّا نرى أنّ المراد بها ما قد يكون شاملاً لهما ولغيرهما. وعليه، فلا يصحّ إقحام روايات التعارض هنا لإبطال حجيّة خبر الواحد.

باب٩، ح١٩.

ب ـ إنّه ـ بصرف النظر عن النقطة السابقة ـ لا يوجد مانع ثبوتي من وحدة المراد من موافقة الكتاب في أخبار الطرح والعلاج معاً، بحيث يكون معيار موافقة الكتاب في باب التعارض هو بعينه معيار موافقة الكتاب في باب الطرح، ولا يكون بينهما اختلاف.

المستوى الثاني: وهو المستوى الإثباتي، بمعنى ملاحظة لسان النصوص وملابساتها لنرى وحدة المعنيين في روايات العلاج والطرح أو اختلافهما، فإذا اتحدا أمكن إدراج روايات العلاج في روايات الطرح أيضاً (بصرف النظر عن تصحيح الاستدلال بها على عدم حجيّة خبر الواحد)، وإلا فلا، **وهنا توجد وجهتا نظر:**

أ ـ وجهة النظر السائدة والتي ترى أنّ مفهوم مخالفة الكتاب في أخبار الطرح مغاير له في أخبار العلاج، ففي أخبار الطرح يراد منه التباين الكلي أو مخالفة روح القرآن، بينما في أخبار العلاج يُراد منه التباين الجزئي بنحو التخصيص والتقييد.

ب ـ وجهة النظر التي نرجّحها، وهي ترى أنّ من يُراجع روايات العرض من جهة وروايات الترجيح والعلاج من جهة أخرى لا يرى اختلافاً لسانياً بينها، فكما جاء التعبير بموافق الكتاب في أخبار العرض ورد أيضاً في أخبار العلاج، والتمييز بينهما بأنّ المراد هنا المخالفة بنحو التباين الكلّي مثلاً أو مخالفة الروح القرآنية فيما المراد بها هناك المخالفة بنحو التقييد والتخصيص فقط، لا يبدو واضحاً من الظهور الدلالي لهذه النصوص لو خلّيت ونفسها، وإنما الذي ألجأ أنصار وجهة النظر الأولى إلى ذلك هو تصوّر أنّ السؤال عن حديثين متعارضين من متشرّعة ذلك الزمان يستبطن حجيّةَ كلّ منهما لو خلّي ونفسه، وإلا لما كان معنى للسؤال عن تعارض الحجّة مع اللاحجة؛ لأنّ الجواب سوف يكون واضحاً في الوعي المتشرّعي وهو تقديم الحجّة على ما ليس بحجّة، وحيث إنّ مخالفة الكتاب بنحو التباين الكلّي تسقط الخبر عن الاعتبار فيكون التعارض من تعارض الحجة مع اللاحجّة، وهو بعيد.

ولكنّ هذا المبرّر غير واضح؛ إذ لو كان الأمر كذلك فلماذا سألوه في أخبار العرض

نفسها؟ وهل كان الإمام يبيّن لهم البديهيات حينما أجابهم بلزوم عرض الحديث على الكتاب؟ ولماذا لم يكتف بوعيهم المتشرّعي، بل أجابهم في العديد من النصوص بمسألة العرض على الكتاب؟

من هنا، وإذا أردنا أن نكون عرفيّين في فهم نصوص الترجيح بالكتاب، فلابدّ من حملها على ظاهرها، وهو ما يصدق عليه عرفاً أنّه يخالف وأنّه يوافق، وإلا فكيف اعتبر الشيخ الأنصاري أنّ المخالفة بنحو التخصيص أو التقييد لا تسمّى مخالفةً عرفاً وقَبِلَ ذلك جمهور الأصوليين المتأخّرين في أخبار الطرح، أما في روايات العلاج والترجيح فحملوا المخالفة على هذا المعنى؟!

وهذا يعني أنّ نصوص الترجيح تريد أن تسأل: يأتينا عنكم خبران مختلفان ونريد أن نعرف أيّ منهما هو الذي نأخذ به ما دام كلّ واحد منهما إمّا معلوم الصدور لولا المعارضة، أو معلوم الحجيّة كذلك، أو أحدهما معلوم الصدور أو الحجيّة دون الثاني، أو أنّ كلاً منهما محتمل الحجيّة والصدور معاً؟ فأجاب الإمام بأنّ المعايير التي ترجّح صدور الخبر جدّاً بحيث يُنسب مضمونه للشريعة هي: موافقته الكتاب، ومخالفته القوم، وأوثقيّة الراوي، وكونه غير شاذ، ونحو ذلك.

من هنا، نعتقد أنّ ما ذكره بعضهم ـ كالسيد محمد سعيد الحكيم[1] ـ من أنّ أخبار الترجيح بموافقة الكتاب أدلّ على حجية خبر الواحد، لأنّها تفترض أنّ الراوي يعتبر الخبرين حجّة وفي الوقت عينه غير متيقّنين، غير واضح؛ لأنّ السائل ـ بمقتضى إطلاق بعضها على الأقل ـ قد لا يجزم بصحّتهما وحجيّتهما، وقد يجزم بصدورهما لولا المعارضة؛ فإنّ الخبرين الضعيفين سنداً قد يكونان مشمولين لسؤال الترجيح بعد احتمال صدور أحدهما، ما دمنا لا نجزم بكذبهما، فأراد السائل أن يعرف الطرق التي تجعلنا نأخذ بالخبر، وأيّ مانع في ذلك؟ كما أنّ الخبر الضعيف السند يمكن ـ عندما

(١) الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢١٠.

يكون غير معلوم الكذب ـ أن يؤثر على الوثوق بصدور الخبر المعلوم الصدور لولا المعارضة وهكذا، فروايات الترجيح مثلها مثل روايات الطرح تقع في سياق تعليم كيفية تحصيل الحجّة في باب الأخبار وبيان الطرق للوصول الموضوعي للحجّة أو للمعلوم الصدور.

قد يقال: لو كان كلامكم صحيحاً للزم أن تكون سائر المرجّحات قائمة على مبدأ التمييز بين الحجّة واللاحجة، مع أنّ مخالفة أهل السنّة أو الأوثقيّة كلّها ليست كذلك.

والجواب: نحن لا ندّعي بأنّ روايات الترجيح خاصّةٌ بتعارض الحجّة مع اللاحجّة، بل نقول: هي مطلقة لتعارض الخبرين الأعم من كونهما حجّة لولا التعارض أو أحدهما كذلك أو كلاهما لم تثبت له الحجيّة بعدُ، فالسائلين في أخبار العلاج يسألون عن العمل في حالات التعارض مطلقاً، والتي هي حالات تبطأ فيها عمليّة تحصيل الاطمئنان بالخبر أو الحجيّة النهائيّة له، فقدّم الإمام طرقاً لرفع القوّة الاحتماليّة في أحد الخبرين، بصرف النظر عن كون هذا الرفع للقوّة الاحتماليّة أعمّ من تحصيل اليقين والظنّ كما قلنا، وعليه فلا مانع في مورد تعارض خبرين أن تكون هناك مرجّحات قطعيّة ومرجّحات ظنّية، ومقصودنا من تنويع المرجّحات إلى قطعية وظنية، أنّ بعض المرجّحات يوجب الجزم بصحّة إحدى الروايتين ومطابقتها للواقع أو الاطمئنان، فيؤخذ بهذا المرجّح لتحصيل هذه القناعة، أما البعض الآخر من المرجّحات فلا يفضي إلى ذلك بل يعطيها أرجحيّة ظنية فيترجّح في الظنّ أحد النصّين، ويكون ذلك مصداقاً لحكم العقل بحُسن تقديم الدليل الأقوى على الأضعف، وأيّ مانع في ذلك؟! وهذا الكلام يشمل التقديم بملاك مخالفة القوم أيضاً؛ لأنّ المراد بالعلم أو الحجية في باب الصدور هو كون النصّ صادراً من الإمام بنحو نهائي جدّي. وكأنّ السائل يسأل: أي من النصين هو الكاشف عن الشريعة الواقعيّة؟

قد يقال: إنّ ذلك يتمّ لو أنّ روايات الترجيح رجّحت كلّها في البداية بملاك موافقة الكتاب، ثم أردفت بالترجيح بسائر المرجّحات، لكنّ بعضها رجّح أولاً بغير ذلك،

فكيف يقدّم الإمام معياراً لتقديم رواية على أخرى يوجب الأقوائيّة الظنية فيما يؤخّر مرجّحاً يوجب القطع ببطلان صدور إحدى الروايتين؟!

والجواب عن هذه النقطة مرتبط ببحث الترجيح، الذي يستفاد من مجموعه أنّ الإمام لم يكن بصدد الترتيب وإنما العرض، والترتيب نحن نقوم به، هذا بقطع النظر عن وجود مشاكل سندية في أخبار الترجيح نفسها التي عدّدت المرجّحات مثل مقبولة عمر بن حنظلة.

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره السيد الصدر من أنّ المستظهر عرفاً من أخبار العلاج ورودها في مورد يفرغ فيه سلفاً عن الحجية في المتعارضين[1]، غير واضح، نعم هي ظاهرة في الفراغ عن احتمال الحجيّة في الطرفين، بقطع النظر عن المعارضة، لا الفراغ عن ثبوتها، وهذا ما صار واضحاً.

وعليه، يمكن الاستفادة من بعض أخبار العلاج التي ذكرت الترجيح بموافقة الكتاب أيضاً في روايات الطرح، بصرف النظر عن تماميّة هذه الاستفادة من طرف من يريد أن يستدلّ بها على عدم حجيّة خبر الواحد.

وبهذا يظهر ضعف ما نُسب لبعضهم من حمل أخبار العرض كلّها على صورة تعارض الأخبار مع بعضها[2]، فإنّه خلاف الظاهر من أكثرها، ولا موجب للتقييد إذا قلنا بأنّ أخبار العرض لا دلالة فيها على إسقاط حجيّة خبر الواحد الظنّي بالمطلق، كما سيأتي بيانه.

٧ ـ **خبر جميل بن دراج**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب الله

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٤١٣.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الآشتياني، بحر الفوائد ٤: ٤٥.

فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[١].

والرواية تماثل الرواية الأولى عن السكوني، وتلك وإن كانت ضعيفة إلا أنّ هذه الرواية تامّة السند بناء على صحّة كتاب الراوندي، وسوف يأتي الحديث عنه مفصّلاً بحول الله تعالى، وأنّه لم يصحّ هذا الكتاب المعروف برسالة الراوندي، والكلام فيها كالكلام في رواية السكوني المتقدّمة تماماً فلا نعيد ولا نطيل.

وبالنظر في التناسق بين مطلع الرواية وذيلها، يظهر أنّ الرواية تريد أن تقول بأنّ الأخبار التي تردكم عليكم أن لا تعملوا بها دون بيّنة؛ فإنّ هذا من الاقتحام في الشبهات، ولكي يستبين لكم الأمر وترتفع الشبهة في حقّكم عليكم الذهاب نحو الحقيقة ونحو النور المتصلَين بالحقّ والصواب، وهذه الحقيقة هي مرجعيّة الكتاب، فما وافق كتاب الله فيمكنكم الأخذ به، وبذلك ترتفع الشبهة ويزول اقتحام الهلكة، وهذا اللسان ظاهره بيان الطرق الواقعيّة لا الوظائف العمليّة كما هو واضح.

٨ ـ **خبر جابر**، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «انظروا أمرنا وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه..»[٢].

ومضمون الرواية تقدّم الحديث فيه، وأنّ مثلها لا يدلّ على عدم حجيّة خبر الواحد، أما سندها فضعيف، لا أقلّ بعمرو بن شمر المتّهم بالكذب.

٩ ـ **خبر السيد الرضي**، في نهج البلاغة المعروف بعهد مالك الأشتر، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «واردد إلى الله ورسوله ما يضلعك (أي يثقلك) من الخطوب، ويشتبه عليك من الأمور..؛ فالردّ (فالرادّ) إلى الله الأخذ (الآخذ) بمحكم

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٣٥.

(٢) الطوسي، الأمالي: ٢٣٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٣٧.

كتابه..»[١].

والرواية من الناحية السندية يمكن تصحيح سندها بطريق الشيخ الطوسي في الفهرست، إلا أنّ الكلام في دلالتها، فهي تأمر بالرجوع إلى الكتاب والسنّة عند كلّ معضل، وليس في ذلك أيّ دلالة على إسقاط حجيّة الخبر الظنّي، كما هو واضح؛ لعدم كون العمل بالخبر الظنّي مخالفاً للرجوع إلى الكتاب والسنّة المأمور به في هذا الحديث، ما لم نثبت بدليل آخر أنّ الكتاب والسنّة قد نهيا عن العمل بالخبر الظنّي.

١٠ ـ خبر سدير، قال: قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام: «لا يُصَدّق (تصدّق) علينا إلا بما يوافق (ما وافق) كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم»[٢].

والرواية اتضح مضمونها، غير أنّها ضعيفة السند بالإرسال؛ فقد رواها العياشي في تفسيره مرسلةً إلى سدير، فضلاً عن عدم ثبوت وثاقة سدير نفسه عندنا، فلا يعتمد عليها.

وقد احتمل السيد مصطفى الخميني تفسيراً لهذه الرواية، حاصله أنّ المراد عدم تصديق أيّ شَين على أهل البيت، حيث نصّ القرآن والسنّة على طهارتهم مثلاً[٣]. ولعلّ ما دفعه إلى ذلك هو تعبير (علينا) لا تعبير (عنّا).

١١ ـ خبر أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه مرسلاً، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا تتخذوا من دون الله وليجة، فلا تكونوا مؤمنين، فإن كان (كلّ) سبب، ونسب، وقرابة، ووليجة، وبدعة، وشبهة (باطل مضمحل، كما يضمحل الغبار الذي يكون على الحجر

(١) نهج البلاغة ٣: ٩٣ ـ ٩٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠ ـ ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٣٨.

(٢) العياشي، التفسير ١: ٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٤٧.

(٣) انظر: تحريرات في الأصول ٦: ٤٣٦.

الصلد إذا أصابه المطر الجَود)، إلا ما أثبته القرآن»[١].

وهذا الخبر ـ إضافةً إلى ضعفه السندي بمحمد بن خالد البرقي، وكذلك بإرسال البرقي له ـ لا يفيد هنا، بل محلّه مبحث حجية السنّة الواقعية المؤسّسة، وقد تحدّثنا عنها في كتابنا «حجية السنّة»، على أنّ حجيّة الخبر الآحادي إذا كانت بدلالة الكتاب، مثل آية النبأ أو النفر، تكون ممّا أثبته القرآن الكريم، وإن لم يحتو على مضمون الخبر نفسه، إذا تمّ تجاوز إشكاليّة حجية السنّة الواقعية.

١٢ ـ خبر أحمد بن الحسن الميثمي، أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً ـ إلى أن قال ـ: «.. فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي (رسول الله) صلى الله عليه وآله وسلم..»[٢].

والرواية واردة في الخبرين المتعارضين، فيجري فيها ما تقدّم عند الحديث في مرسل الكليني (رقم ٦)، فلا نطيل، إلا أنّها ضعيفة السند بمحمد بن عبد الله المسمعي الذي ذكر الصدوق أنّ شيخه ابن الوليد كان سيء الرأي فيه، فيعارض ما قد يُفهم من توثيق ابن الوليد له في عدم استثنائه من روايات محمد بن أحمد بن يحيى ـ بناء على أنّ عدم الاستثناء يفيد التوثيق، وهو قول لم نختره في أبحاثنا الرجاليّة ـ فيعود مجهول الحال[٣]، فتسقط الرواية عن درجة الصحّة.

١٣ ـ خبر الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم

______

(١) الكافي ١: ٥٩، و٨: ٢٤٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب١٢، ح٦.

(٢) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٢٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣ ـ ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٢١.

(٣) انظر: عيون أخبار الرضا ٢: ٢٤؛ ومعجم رجال الحديث ١٦: ٢٥٩، رقم: ١١١٥٦.

مختلفة، فقال: «ما جاءك عنّا فقسه (فقس) على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منّا، وإن لم (يكن) يشبههما فليس منّا..»[١].

والرواية من حيث السند مرسلة، بل لا سند لها، أما من حيث الدلالة فإن قصد بوصف «مختلفة» فيها أنها متنوّعة، كانت من أخبار العرض، لا أقلّ في هذا المقطع منها، وإن أريد به أنها متعارضة كانت من أخبار الترجيح، وعلى التقدير الثاني يتأكّد ما قلناه سابقاً من إمكان أن يقصد بالترجيح بموافقة الكتاب عين ما يقصد بأخبار العرض؛ لأنه لو كانت المخالفة هنا للكتاب بنحو التقييد أو التخصيص فلماذا نفى الإمام الصدور، وقال: «ليس منّا»، مع أنّه من المحتمل أن يكون الخبر المخصّص من بين الخبرين المتعارضين قد صدر واقعاً دون أيّ حزازة، لاسيما على نظريّة المشهور من صدور المخصّصات والمقيدات وعدم اعتبارها مخالفةً للكتاب عرفاً، فهذا يؤكّد أنّ المراد من الترجيح بالكتاب عين المراد بأخبار الطرح.

ولعلّ ما يرجّح فرضية أن «مختلفة» يراد بها المتعارضة، هو الرواية الأخرى المرسلة المروية في تفسير العياشي عن الحسن بن الجهم نفسه، عن العبد الصالح عليه السلام، حيث جاء فيها: «إذا كان جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وعلى أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل»[٢]، فإنّ تشابه مضمون الخبرين مع وحدة الراوي يقويّ وحدة الروايتين، وإن كان تعدّد الإمام المسؤول يبعّد ذلك، بناءً على أنّ المراد بالعبد الصالح هو الإمام الكاظم لا علي بن موسى الرضا، وإلا فالأرجح وحدتهما.

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ١٠٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ ـ ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٤٠.

(٢) تفسير العياشي ١: ٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣ ـ ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٤٨.

١٤ ـ خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادقعليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه..»[1].

ودلالة الرواية واضحة في المطلوب بالمعنى الذي سبق، طبقاً لما قلناه في إمكانية الاستناد إلى أخبار الترجيح بموافقة الكتاب في مقامنا هنا.

تحقيق حول رسالة القطب الراوندي في اختلاف الأخبار

لقد عقد السيد محمّد باقر الصدر بحثاً مطوّلاً في سند هذه الرواية، ومن ثم نسبة رسالة الأخبار إلى الراوندي، توصّل فيه إلى صحّتها السندية، ولن نخوض مطوّلاً في بحثه، لكننا نعلّق بثلاثة أمور فقط، نكتفي بها:

أ ـ هل من سبيل للتحقّق من حال أبي البركات علي بن الحسين؟

الأمر الأوّل: إنّ هذه الرواية موجودة في كتابٍ (رسالة في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحّتها[2]) لسعيد بن هبة الله الراوندي، الذي تبدو وفاته في القرن السادس الهجري؛ لأنّه يقع في طبقة مشايخ ابن شهر آشوب المازندراني ومنتجب الدين الرازي، حيث ترجماه في كتابيهما دون أن يذكرا له هذه الرسالة[3]. وهو يرويها عن محمّد وعلي ابنَي علي بن عبد الصمد، وهما يرويانها عن والدهما، الذي يرويها بدوره عن أبي البركات علي بن الحسين، الذي يرويها عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله ، عن أيّوب بن نوح، عن محمّد بن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله.

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٢٩.

(٢) ذكرت لهذه الرسالة تسميات عديدة فليراجع في محلّه، لاسيما ما ذكره السيد الجلالي في تحقيقه لها، على ما سيأتي بيانه إن شاء الله.

(٣) انظر: معالم العلماء: ٩٠؛ والرازي، الفهرست: ٦٨ ـ ٦٩.

وهذا يعني أنّ أبا البركات معاصرٌ تقريباً للشيخ المفيد (٤١٣هـ).

وعندما يريد الصدر أن يوثق أبا البركات يتمسّك بتوثيق الحرّ العاملي له، ثم يُشكل على نفسه: كيف نأخذ بتوثيق الحرّ العاملي المتوفى عام ١١٠٤هـ لنوثق شخصاً توفي قرابة عام ٤٠٠هـ؟! ويجيب الصدر عن ذلك باحتمال الحسيّة هنا، رغم البعد الزمني، على أساس توافر المعطيات حول الرجال بعد عصر الطوسي بشكل أكبر بكثير مما قبله، فإنّ مسألة الحسيّة والحدسية في نقل الثقة لا ترتهن دائماً بمسألة القرب الزمني أو البعد كذلك، وإنما بمدى توافر المعطيات حول المخبَر عنه، ونحن نلاحظ أنّ المعطيات هنا متوافرة جداً في الشخصيات التي أعقبت عصر الطوسي، مما يجعل الأمر واضحاً بالنسبة للحرّ العاملي. ويعزّز ذلك الوصف الذي ورد في كتاب رياض العلماء لعبد الله أفندي (ق١٢هـ) في حقّ الرجل، وهو «الإمام الزاهد»، فإنّ هذا يؤكّد مفروغية وثاقة الرجل عندهم[1].

وهذا الكلام دقيقٌ وعلمي، لكن بشرط واحد، وهو أن تكون المصنّفات اللاحقة قد وصلتنا؛ إذ لا يمكن أن يكون أمر الرجل مشهوراً إلى هذا الحدّ في القرون اللاحقة، قرون التأليف والتصنيف وبقاء الكثير من الكتب، ولا نجد له ذكراً إطلاقاً، لا في كتب الرجال ولا في كتب التراجم ولا كتب الفهارس ولا في كتب الفقه والأصول ولا في كتب الحديث، ولا في كتب التاريخ. وروايته هذه لم ينقلها أحدٌ قبل القرن الحادي عشر الهجري رغم أهميّتها، فضلاً عن أنّ كتاب الراوندي أو رسالته هذه لم يذكرها أحدٌ أيضاً، فهذا يضعّف من احتمال توصّل الحر العاملي إلى معطيات تبلغ ـ حسب تعبيرهم ـ درجة الحسيّة، وقد حقّقنا في محلّه بطلان أصالة الحسّ المدّعاة. بل لعلّ المتتبّع لنتاجات الحرّ العاملي يظهر له بوضوح أنّ مصادره هي هذه الكتب التي بين أيدينا في الغالب، وليست لديه مصادر كثيرة غائبة عنّا.

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

يضاف إلى ذلك أنّ أبا البركات لابدّ أن يكون من تلامذة الشيخ الصدوق؛ لأنّه يروي عنه، فلماذا لم نجد ذكراً له في فهرستي الطوسي والنجاشي، وفي رجال الطوسي أيضاً في طبقة من لم يرو عنهم عليهم السلام، ولم نلاحظه واقعاً في الطرق والأسانيد إلى الكتب التي يمرّ بها اسم الشيخ الصدوق؟! وهل يلتزم السيد الصدر بوثاقة من يوثقه الشيخ الحرّ العاملي من مشايخ الطوسي والنجاشي، والمفروض أنّ أبا البركات في رتبة مشايخهما، مع أنّه لا يلتزم بهذا المبنى الوسيع في علم الرجال على ما نظنّ؟

وبهذا يظهر أنّ توثيق أبي البركات بمثل نصّ الحر العاملي، فضلاً عن عبد الله أفندي غير صحيح.

ب. وقفة مع طريق الحرّ العاملي لرسالة الراوندي

الأمر الثاني: إنّ هناك مشكلةً أخرى في سند الرواية، وهي تحديد طريق الشيخ الحرّ العاملي إلى نفس رسالة سعيد الراوندي هذه، حيث لم نجد أنّه ذكر لها طريقاً في خاتمة الوسائل، فكيف نصحّح هذه الرواية؟!

ويجيب الصدر عن هذه المشكلة بضمّ كلامين للحرّ العاملي في خاتمة الوسائل:

أحدهما: ما ذكره في السادس والثلاثين من طرقه إلى الكتب حيث جاء فيه: «ونروي كتاب «الخرائج والجرائح» وكتاب «قصص الأنبياء» لسعيد بن هبة الله الراوندي بالإسناد..»[1].

ثانيهما: إنّه بعد ذلك يقول في خاتمة بيانه للطرق إلى مختلف الكتب: «ونروي باقي الكتب بالطرق المشار إليها»[2]، مما يعني أنّ طريقه إلى سائر الكتب التي ذكرها في تفصيل وسائل الشيعة ـ ومنها رسالة اختلاف الحديث للراوندي الموجودة فيه هذه

---

(١) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه ٣٠: ١٨٩.

الرواية ـ هو عين الطرق السابقة، فيصحّ الطريق[١].

إلا أننا نلاحظ على السيد الصدر أنه فهم من النص الثاني أمراً لا يتحمّله النص، فالعاملي قال: «ونروي الكتب المذكورة بباقي طرقها وأسانيدها المذكورة في الإجازات وكتب الرجال.. ونروى باقي الكتب بالطرق المشار إليها والطرق المذكورة عن مشايخنا وعلمائنا..»[٢].

إذن، فباقي الكتب يرويها عن هذه الطرق، كما يرويها عن طرق المشايخ والعلماء الموجودة في الإجازات وكتب الرجال، مما يعني احتمال أنّه روى كتاب اختلاف الحديث للراوندي بسائر الطرق المذكورة للعلماء، ولا جزم بصحّتها جميعاً، لاسيما مع عدم ذكر أحد لهذا الكتاب قبل الحرّ العاملي، بمن في ذلك من هم في طبقة تلامذة الراوندي كابن شهر آشوب ومنتجب الدين، وكذلك العلامة الحلّي.

ومعه، فلا يحصل علمٌ بصحّة طريق الحرّ العاملي إلى هذا الكتاب، حتى يحكم بصحّة الرواية، فالخبر ضعيف السند، بل ضعف الخبر ثابت حتى لو بُني على صحّة طريق الشيخ الحرّ العاملي؛ لأنّ غالب طرق المتأخّرين ـ كما حقّقناه مفصّلاً في علم الرجال ـ ليس طرقاً إلى النُسخ بنحو المناولة أو السماع أو القراءة، وإنّما إلى عناوين الكتب فقط، مع تحصيل عين الكتاب وجادةً من الأسواق، فلا تترتّب عليها نتائج الطرق الحقيقيّة.

وقد عزّز بعض المعاصرين هذا الاستنتاج في طريقة وصول الكتب للحر العاملي من خلال ما قاله الحرّ نفسه في الفائدة الخامسة من فوائد خاتمة الوسائل: «في بيان بعض الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلّفيها. وإنما ذكرنا ذلك تيمّناً وتبرّكاً، باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليهم السلام، لا لتوقّف العمل عليه؛ لتواتر تلك

---

(١) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٥: ٧٠٤؛ وبحوث في علم الأصول ٧: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٨٩.

الكتب، وقيام القرائن على صحّتها وثبوتها، كما يأتي، إن شاء الله تعالى»[١]. فإنّ هذا النصّ يعني أنّ هذه الطرق تيمنيّة تبرّكيّة وليست حقيقيّةً، لكي نرتّب عليها آثار الأسانيد الواقعيّة[٢]، وإلا فهذه الكتب ثابتة لأصحابها بنحو التواتر وتعاضد القرائن، وشخص مثل الحرّ العاملي من المتأخّرين جداً لا يمكن الاعتماد على قطعه بانتساب الكتاب ـ لاسيما بعد كونه إخباريّاً معروف المنهج في كيفية التوثيق والتصحيح ـ بل لابدّ في النظر بمبرّرات قطعه.

ونحن وإن كنّا نوافق على أنّ طرق المتأخرين ليست طرقاً حقيقيّة في الغالب، وبحثنا ذلك بالتفصيل في محلّه، لكنّ هذا النصّ الذي تمّ الاستشهاد به هنا قد يمكن إخضاعه للنقاش، فالحرّ العاملي لم يقل بأنّ أصل طرقه تيمّني تبرّكي، بل قال بأنّه ذكر هذه الطرق هنا للتيمّن والتبرّك، وإلا فالكتب متواترة النسبة لأصحابها؛ فقد تكون طرقاً حقيقيّة، لكنّ تواتر نسبتها لأصحابها فوق مجرّد وجود طريق، فيصلح أن يقال بأنّني أذكر تلك الطرق الحقيقيّة هنا للتيمّن بالسلسلة إلى المعصوم، وسبب كون الذكر تيمنيّاً أنّني لست بحاجة إليه؛ لأنّ العمل لا يتوقّف عليها، للتواتر، لا لأنها ليست طرقاً حقيقيّة، فلاحظ، فهذا النصّ لا يكفي لفرض أنّ طرق الحرّ العاملي ليست طرقاً واقعيّة.

ومن هنا، يُعلم أنّ محاولة تصحيح نسبة الكتاب للراوندي بأنّ العلامة المجلسي والحرّ العاملي قد ذكرا أنّهما أخذا مصادرهما من كتب مشهورة متواترة النسبة إلى أصحابها أو ثابتة بالقرائن ونحو ذلك، لا محصّل فيها؛ فإنّ عبارة المجلسي تفيد أنّ أكثر الكتب حصل عليها كذلك، وليس جميعها، فلا نحرز أنّ رسالة الراوندي منها، فقد قال: «اعلم أنّ أكثر الكتب التي اعتمدنا عليها في النقل مشهورة معلومة الانتساب إلى

---

(١) المصدر نفسه ٣٠: ١٦٩.

(٢) انظر، محمد الرجائي، منهاج الأصول ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٢؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

مؤلّفيها»[١]. كما أنّ كلام الحرّ العاملي غاية ما يفيده أنّه يرى العلم بنسبة الكتب إلى أصحابها، وهذه قرائنه الاجتهاديّة التي يُعرف بها وفقاً لنزعته الإخباريّة باديةٌ لنا، فلا تكون ملزماً لنا، لاسيما وقد رأينا العديد من كتبه يشكل الأمر فيها جداً، فلم تكن معروفة ولم ينقل عنها أحد من قبل.

ج. هل وصلت نسخة الراوندي إلى الحرّ العاملي أساساً؟

الأمر الثالث: لو صرفنا النظر عن مجمل ما تقدّم، يمكن طرح السؤال التالي: هل أساساً كانت هناك نسخة من كتاب الراوندي عند الحرّ العاملي، حتى نتكلّم عن تصحيح الطريق أو لا؟

إنّ ما يظهر بالتتبّع هو أنّ نسخةً من كتاب الراوندي أو مختصره، قد كانت بين يدي **الأمين الاسترآبادي** (١٠٣٣ أو ١٠٣٦هـ)، حيث ينقل عنها في كتابه[٢]. وعندما نراجع ما نقله الاسترآبادي عن الرسالة بما نقله كلّ من الحرّ العاملي والفيض الكاشاني والمجلسي الأوّل والمجلسي الثاني والكركي والفاضل التوني، فسنجد أنّ مصدرهم كان الاسترآبادي، فإنّ العبارات المستخدمة متطابقة في مطلع النقل، وفي توصيف الراوندي، والروايات متحدة بين الحرّ العاملي والاسترآبادي في العدد والترتيب، فلو أخذنا هذه الحقائق بعين الاعتبار، سيترجّح أنّ مصدرهم كان الفوائد المدنيّة، فالأصل هو الاسترآبادي ولا يُعلم من أين أتى بهذه النسخة ولا نعرف طرقه إليها[٣].

وربما يمكننا الحديث عن أنّ ما وصل للاسترآبادي أو للحرّ العاملي ليس أصل كتاب الراوندي بل هو مختصره، فإنّ مختصر رسالة الراوندي يوجد له اليوم نسختان:

النسخة الأولى: وهي ترجع إلى عام ١٠٢٩هـ ويتحدّث عنها السيد عبد العزيز

---

(١) بحار الأنوار ١: ٢٦.

(٢) انظر: الفوائد المدنيّة: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٣) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

الطباطبائي، وأنّها موجودة عنده[1]، وفي هذه الرسالة يذكر الناسخ أنّه نسخها من خطّ المولى الاسترآبادي، حيث يقول الناسخ: «نقلت هذه الرسالة في مكّة المعظّمة من خطّ أفضل المتقدّمين وأعلم المتأخّرين أعني أستادنا ومولانا محمّد أمين الأسترآبادي سامحه اللهّ تعالى، في سلخ جمادى الأولى سنة ١٠٢٩»[2]. ولعلّه لذلك يشير بعضهم إلى وجود نسخة مخطوطة تابعة للمولى الاسترآبادي في النصف الأوّل من القرن الحادي عشر الهجري، ترجع إلى اختصار كتاب أو رسالة الراوندي هذه[3].

النسخة الثانية: وهي التي ترجع ـ حسب الظاهر ـ إلى حدود عام ١٠٧٣هـ، وهي من مخطوطات مكتبة الطباطبائي في شيراز، أرسلها محمد بركت إلى السيد محمّد رضا الجلالي، واعتمد عليها الجلالي في تحقيقه الثاني لمختصر رسالة الراوندي، والمنشور في كتاب: **ميراث حديث شيعة، فيما كان في تحقيقه الأوّل قد اعتمد فقط على نسخة السيد** عبد العزيز الطباطبائي، ونشر تحقيقه هذا في مجلة علوم الحديث في العدد الأوّل منها عام ١٤١٨هـ.

ولو راجعنا الروايات السبع ـ التي ينقلها كلاً أو بعضاً ـ كلٌّ من المجلسيّين والحر العاملي والكركي والفاضل التوني والفيض الكاشاني، فسنكتشف وجود هذه الروايات في هذه الرسالة / المختصر، الأمر الذي يرجّح أنّ هذه الرسالة وصل مختصرها إلى الأمين الاسترآبادي، ومن ثم تمّ تداول نسختها في استنساخ آخر، وربما أكثر بعده. وهذا ما يُضعف من احتمال وصول نسخة رسالة القطب الراوندي الأصليّة إلى

(١) لمزيد من الاطّلاع، انظر: عبد العزيز الطباطبائي، نهج البلاغة عبر القرون (٧)، مجلّة تراثنا ٣٩: ٢٧٣. وهناك ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨، يذكر السيد عبد العزيز الطباطبائي أيضاً أنّ لديه نسخة مصوّرة من هذه الرسالة التي ترجع إلى القرن الحادي عشر، وأنّ ما نقله المجلسي عنها أخذه من الوسائل بالتطابق.

(٢) رسالة الراوندي، ميراث حديث شيعة ٥: ٢٣٦، تحقيق السيد محمد رضا الجلالي.

(٣) انظر: منهاج البراعة ١: ٦٣ من المقدّمة، الهامش رقم ١.

الجميع، ولا نعرف من هو المختصِر، وماذا فعل في عمليّة الاختصار هذه، فلعلّه أساء عمداً أو عن غير عمد بما أخرج الروايات عن سلامتها الأوّلية، وربما يكون المختصر هو نفس الاسترآبادي الذي لا نعرف كيفية وصول هذه الرسالة إليه.

د. محاولة الوحيد الخراساني في تصحيح رسالة الراوندي

يُشار أخيراً إلى أنّه قد نُقل عن أُستاذنا الشيخ الوحيد الخراساني طريقة قريبة من طريقة السيد الصدر لتصحيح رسالة الراوندي، حيث قرّر كلامه ضمن نقاط:

أ ـ إنّ صاحب الوسائل ذكر طريقه في خاتمة الوسائل إلى كتابين من كتب القطب الراوندي هما (الخرائج والجرائح، وقصص الأنبياء)، ولم يُشر إلى غيرهما، وهذا الطريق يمرّ من صاحب الوسائل إلى العلامة الحلّي، ومنه إلى القطب الراوندي.

ب ـ إذا رجعنا للإجازة الكبيرة التي كتبها العلامة الحلّي لبني زهرة، والتي أوردها بتمامها الشيخ المجلسي في آخر البحار، نجد العلامة يذكر فيها طرقه إلى الكثير من الكتب، ومنها طرقه إلى جميع مصنفات الشيخ قطب الدين الراوندي.

ج ـ إذا رجعنا للطريق الذي ذكره صاحب الوسائل في خاتمة الوسائل، نجده متطابقاً مع الطريق الذي ذكره العلامة الحلّي في إجازته لبني زهرة، فرغم أنّ صاحب الوسائل اقتصر على ذكر كتابين فقط من كتب القطب الراوندي، إلا أنّ العلامة الحلّي صرّح بأنّ الطريق المذكور طريق إلى جميع كتب ومصنّفات الراوندي.

وبذلك يثبت أنّ لصاحب الوسائل نفس طريق العلامة الذي ذكره في إجازته لبني زهرة، و بالتالي يثبت أنّ سند صاحب الوسائل إلى رسالة الراوندي هو عين السند الذي ذكره العلامة لبني زهرة؛ لأنّه ـ وكما صرّح العلامة ـ طريق إلى جميع مصنّفات القطب الراوندي، وبهذا الوجه يكون ثبوت هذه الرسالة إلى القطب الراوندي مسلّماً[1].

---

(١) انظر: فاضل الزاكي، طرق المتأخّرين إلى الكتب، صاحب الوسائل نموذجاً، مجلة فقه أهل

وهذه المحاولة مبنيّة على حقيقيّة وواقعيّة طرق المتأخّرين، وهو مبنى غير صحيح، كما وترد عليها الملاحظات السابقة، بل هي في واقعها لا تخرج بنظري عن محاولة السيد الصدر نفسها، فتأمّل جيداً حتى لا نطيل.

وعليه، فالحقّ ما ذكره النراقي وغيره من أنّ رسالة القطب الراوندي لم تثبت عنه ثبوتاً شائعاً[1]، ومن ثمّ لا يعلم وجود طريق إليها أساساً، بل لا يُعلم وصولها إلى أصحاب المجاميع الحديثية المتأخّرة، فهذه الرواية هنا ضعيفة.

عودٌ إلى استعراض نصوص العرض على القرآن الكريم

١٥ ـ خبر هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمنى، فقال: أيها الناس! ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»[2].

والرواية فيها مشكلة سنديّة في اشتراك اسم محمد بن إسماعيل الذي يروي عن الفضل بن شاذان بين البرمكي الثقة، والنيسابوري المجهول الحال، والقرائن التي ذكروها لإثبات أنّه البرمكي غير واضحة؛ لهذا رجّحنا في أبحاثنا الرجاليّة والحديثيّة التوقّف في هذا السند. وفي طريق آخر للرواية يوجد أبو أيوب المديني أو المدائني، ولم تثبت وثاقته، وأمّا من ناحية الدلالة فالأمر صار واضحاً مما تقدّم من روايات وأحاديث، فلا نعيد.

لكن توجد نقطة مهمّة هنا، وهي أنّ هذا الحديث وأمثاله هو من الأحاديث النبويّة،

البيت، العدد ٤٧: ١٢٥ ـ ١٢٦. فقد نقل ذلك عن درس الوحيد الخراساني، يوم الأحد ٤ ـ ذي القعدة ـ ١٤٢٧هـ، في مدينة قم.

(١) انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٣٧٤.

(٢) الكليني، الكافي ١: ٦٩؛ والبرقي، المحاسن ١: ٢٢١؛ وتفسير العياشي ١: ٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١٥.

فإذا قرّر ردّ الحديث النبوي إلى القرآن الكريم، وكان ذلك على إطلاقه، لزم عدم إمكان نسخ القرآن بالسنّة النبويّة؛ إذ لو أمكن للنبي أن ينسخ الكتاب الكريم، فلا معنى لأن يقول بأنّ ما خالف كتاب الله فلم أقله، فهذا شاهد واضح على نفي نسخ الكتاب بالسنّة، وعدم صدور ذلك من النبيّ نفسه، إلا إذا قيل باختصاص النسخ بما كان بلسان النظر ودعوى النسخ، فتأمّل جيداً.

١٦ ـ **خبر أيّوب**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا حُدّثتم عنّي بالحديث فأنحلوني أهنأه وأسهله وأرشده، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله»[1].

وحال هذا الحديث حال سابقه، فلا نطيل.

١٧ ـ **صحيحة صفوان بن يحيى، قال: سألني أبو قرّة المحدّث أن أُدخله على أبي** الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك، فأذن لي، فدخل عليه، فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال أبو قرّة: إنّا روينا أنّ الله قسّم الرؤية والكلام بين نبيّين، فقسّم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية، فوقع بينهما حوار في مسألة الرؤية يستدلّ فيه الإمام الرضا بالنصوص القرآنيّة، إلى أن قال أبو قرّة: فتكذّب بالروايات؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: «إذا كانت الروايات مخالفةً للقرآن كذّبتها. وما أجمع المسلمون عليه أنّه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء»[2].

فهذا الحديث المعتبر الإسناد، والذي ندر أن يذكروه في البحوث المتعلّقة بموضوع بحثنا هنا، واضحٌ في تكذيب صدور مخالف القرآن عن النبيّ، وليست فيه إشارة لمفهوم الشاهد، ولا لمفهوم عدم الموافقة.

١٨ ـ **خبر الحارث**، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يا أيها الناس، لا

---

(١) البرقي، المحاسن ١: ٢٢١.

(٢) الكليني، الكافي ١: ٩٥ ـ ٩٦؛ والصدوق، التوحيد: ١١١ ـ ١١٢.

تمسكوا عليّ بشيء يخالف القرآن، فإنّي لا أُحلّ إلا ما أحلّ الله، ولا أحرّم إلا ما حرّم الله، وكيف أقول بخلافه وبه هداني الله عز وجل؟!»[١].

ودلالته مثل دلالة الأحاديث المتقدّمة المتصلة بالنبي نفسه، على أنّ هناك نقاشاً في صحّة نسبة كتاب الإيضاح الذي بين أيدينا اليوم للفضل بن شاذان، والسند ـ مع ذلك ـ غير صحيح.

١٩ ـ خبر محمد بن مسلم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**يا محمد، ما جاءك في رواية** من برّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به»[٢].

والرواية ضعيفة السند بالإرسال؛ حيث ذكرت في تفسير العياشي بلا طريق إلى **محمّد بن مسلم، ومضمونها واضح في عدم المبالاة بالحيثية السنديّة، وتركيز العمل على** الحيثيّة المتنيّة، ودلالتها الأوّلية تحتمل الوظيفة العمليّة؛ لكنّها تحتمل أيضاً الظنّ الصدوري المتني الآتي من موافقة الكتاب.

٢٠ ـ خبر ثوبان، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ألا إنّ رحى الإسلام دائرة». قال: فكيف نصنع يا رسول الله؟ قال: «اعرضوا حديثي على الكتاب، فما وافقه فهو منّي، وأنا قلته»[٣].

ويفهم من هذا الحديث أنّ ما يصلكم من حديثي إذا خالف فلم أقله وإلا فقد قلته، فقد يختصّ بالحديث المتيقّن الصدور في ذاته لولا المخالفة، ولهذا قال: فأنا قلته، وقد يُقصد حجيّة الظنّ الصدوري الآتي من الموافقة المتنيّة. ونظرُ الحديث واضحٌ للجانب الصدوري عامّة وليس للوظيفة العمليّة.

---

(١) الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٣١١.

(٢) تفسير العياشي ١: ٨.

(٣) المعجم الكبير ٢: ٩٧؛ وكنز العمال ١: ١٩٦.

٢١ ـ المروي عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فخذوه»[١].

ونوقش في صحّته بأنّه حديث باطلٌ لا أصل له، وقد حكى زكريا الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة[٢]، ولم نعثر لهذا الحديث ـ لو امتاز عن سائر روايات الباب النبويّة ـ على سند صحيح. ومضمونه صار واضحاً.

٢٢ ـ خبر ابن عباس، عن رسول الله ﷺ: «ما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته وما خالفه فلم أقله»[٣].

وقد علّقوا عليه بأنّه موضوع، وبأنّ عبد الرحمن بن مهدي قال: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث، وأنّ هذه الألفاظ لا تصحّ عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديث قوم من أهل العلم، وقالوا: نحن نعرض هذا الحديث على كتاب الله قبل كلّ شيء، ونعتمد على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً لكتاب الله؛ لأنّا لم نجد في كتاب الله ألا يقبل من حديث رسول الله ﷺ إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسّي به والأمر بطاعته ويحذّر المخالفة عن أمره[٤]، وذكر الشافعي أنّ هذا الحديث غير معروف عن رسول الله ﷺ، وأنّ المعروف عنه خلافه، وهو الاحتجاج بسنّته، وأنّ عرض الحديث على

(١) انظر: عون المعبود ١٢: ٢٣٢؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٨.

(٢) انظر: عون المعبود ١٢: ٢٣٢؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٨؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٣.

(٣) الرسالة: ٢٢٤؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩٢؛ وانظر: يحيى بن الحسين، تثبيت الإمامة: ٩؛ والجصاص، أحكام القرآن ١: ٦٢٩، و٣: ٣٨؛ وتاريخ يحيى بن معين (الدوري) ١: ٣٢٦.

(٤) ابن عبدالبرّ، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩١ ـ ١٩٢؛ والفتني، تذكرة الموضوعات: ٢٨؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ٨٦، و٢: ٤٢٣؛ والبيهقي، دلائل النبوّة ١: ٢٦ ـ ٢٧؛ والعظيم آبادي، عون المعبود ١٢: ٢٣٢.

ظاهر القرآن جهلٌ[١]**، ومن هنا يلاحظ أنّ بعضهم احتجّ بمعارض لهذا الحديث وهو ما** دلّ من النصوص على حجيّة سنّة النبيّ[٢].

ولكن يظهر من الجصاص أخذ الأحناف بهذا الخبر في مجال روايات الآحاد[٣]، واعتبره الفخر الرازي حديثاً مشهوراً[٤].

وأمّا دلالته فقد صارت واضحة.

٢٣ ـ خبر عبد الله بن عمر، عن النبيﷺ: «سألت اليهود عن موسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا، وسألت النصارى عن عيسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا به، وإنه ستفشو عنّي أحاديث، فما أتاكم من حديثي فاقرؤوا كتاب الله فاعتبروه، فما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله»[٥]. وقريب منه **في ذيله الخبر المروي عن ابن أبي كريمة، عن أبي جعفر، عن الرسول**ﷺ[٦].

وقد علّق الهيثمي على خبر عبد الله بن عمر بالقول: «وفيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربّه، وهو منكر الحديث»[٧].

٢٤ ـ خبر زر بن حبيش، عن علي، قال: قال رسول اللهﷺ: «ستكون عليّ رواة يروون الحديث، فاعرضوا (فاعرضوه على) القرآن، فإن وافقت القرآن فخذوها، وإلا

---

(١) الشافعي، الأم ٧: ١٦؛ واختلاف الحديث: ٤٨٤.

(٢) انظر: عون المعبود ١٢: ٢٣٢.

(٣) الجصاص، أحكام القرآن ١: ٦٢٩، و٣: ٣٨؛ وأبو بكر السرخسي، أصول الفقه ١: ٣٦٥، و٢: ٦٧ ـ ٦٨، ٧٦.

(٤) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ١٠: ٤٢.

(٥) الطبراني، المعجم الكبير ١٢: ٢٤٤؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٧٠؛ وكنز العمال ١: ١٩٦؛ وكشف الخفاء ١: ٨٦؛ وابن شاذان، الإيضاح: ٣١٢.

(٦) الشافعي، الأم ٧: ٣٥٨؛ والبيهقي، معرفة السنن والآثار ٦: ٥٢٣.

(٧) مجمع الزوائد ١: ١٧٠.

فدعوها»[١].

إلى غيرها من الأحاديث التي ذكرها أيضاً ابن حزم الأندلسي، وناقشها في سندها ومضمونها بالتفصيل[٢]، وذكر بعضها العلامة المؤيَّدي الزيدي في رسالته في العرض على القرآن، وردت من مصادر الزيديّة[٣].

المقاربة الإجمالية لأخبار الطرح، عرض الفرضيات وتحليلها

بعد هذا الاستعراض التجزيئي لنصوص العرض أو الطرح، يلزمنا هنا تحصيل النتائج، وتحليل الفرضيات الكليّة في التعامل مع هذه النصوص، ويمكن الحديث ضمن الآتي:

الفرضيّة الأولى: أن نذهب خلف دعوى أنّ هذه الأحاديث موضوعة برمّتها، لأحد سببين:

السبب الأوّل: إنّها تعارض أصلاً قرآنيّاً ودينيّاً واضحاً ضروريّاً للغاية، وهذا ما يظهر أنّ جمعاً من علماء أهل السنّة[٤] فهموه، ولهذا شنّوا هذه الهجمات العنيفة على هذا الحديث بصيغه المتعدّدة المتقاربة عندهم، انطلاقاً من فهمهم أنّ هذا الحديث ينسف

---

(١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٥٥: ٧٧؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ١: ١٩٦ ـ ١٩٧؛ والأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله ٤: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٢: ١٩٧ ـ ٢٠٢؛ وانظر: الأم ٧: ١٦.

(٣) مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيَّدي، فصل الخطاب في تفسير خبر العرض على الكتاب، مجلّة علوم الحديث، العدد ١٨: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٤) في الفترة المتأخّرة عاد هذا الحديث ومعه كلّ قانون العرض على الكتاب الكريم للظهور بقوّة في الوسط السنيّ حتى المدرسي، ونافح عنه بعض العلماء مثل الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي وغيرهما، فانظر ـ على سبيل المثال ـ ما كتبه المولوي دادكريم رسولي تحت عنوان: عرض الحديث على الكتاب والسنّة من قواعد الحديث وأصول الاجتهاد، في مجلّة علوم الحديث، العدد ١٨: ٤٤ ـ ٥٩.

السنّة النبويّة من أساسها، ويحصر المرجعيّة بالقرآن الكريم، وقد رأينا كيف تعاملوا مع هذا الموضوع، وغالب الظنّ أنّ هذا الفهم الذي تلقّاه علماء أهل السنّة في القرن الثاني أو الثالث الهجري، أثّر أو قد يكون أثر على درجة انتشار هذا الحديث؛ لأنّه لن ينشر هذا الحديث إلا كلّ رافض للسنّة، والمفروض أنّ رافضي السنّة لا يهتمّون بها، بينما المهتمّون بالحديث والسنّة سيهجرون هذا الحديث لكونه واضح البطلان عندهم، وسيسقط عن درجة الحديث الصحيح لما فيه من علّةٍ بيّنةٍ في المتن.

ولا أظنّ أنّ هذا الاتجاه كان يرفض مبدأ طرح الحديث بمخالفة القرآن بشكل واضح؛ فقد رأينا تجربتهم، لكنّهم كانوا يشعرون بأنّ أخذ الحديث حجيّته من القرآن معناه أنّ أغلب الأحاديث سوف تنهار؛ لأنّ أغلبها لا تجد مضمونه بيّناً في الكتاب الكريم. **ونتيجة ذلك أنّ فهم جمهور محدّثي أهل السنّة لهذه الأحاديث لا يتوافق فقط** مع بطلان حجيّة خبر الواحد، بل مع انهيار أغلب الأحاديث التي بين أيدي المسلمين قاطبة، وعدم جدوائيّة الباقي.

هذا الموقف من أخبار العرض مبنيّ على هذا التفسير، وسوف نرى أنّ هذه الأحاديث لا تدلّ ـ بضمّ بعضها إلى بعض ـ على هذا الفهم بالضرورة، بل هي ـ كما فهمها الأحناف والإماميّة ـ بصدد إعطاء طريق منطقي عقلائي لتقويم الأحاديث الواردة، بحيث يكون ما كان موافقاً لمعطيات وتعاليم القرآن مأخوذاً به وما خالفها يترك، وقد شرحنا المعنى سابقاً ـ وسيأتي ـ بطريقة لا تُفضي إلى الفهم الذي توصّل إليه علماء أهل السنّة، ومن ثمّ فلا داعي لاتهام (الزنادقة) بوضع هذه الأحاديث، بعد أن كان مضمونها منطقياً.

ولا بأس أن نشير هنا بشكل عام إلى أنّ موقف جمهور المحدّثين من موضوع معيّن يؤثر في تناقل روايات هذا الموضوع، فقد يختفي ولو كانت رواياته متواترة مثلاً، والعكس صحيح، ولا بأس أن نشير هنا إلى أنّ ابن الجنيد الاسكافي الفقيه والعالم الشيعي المعروف ينقل النجاشيُّ أنّ له كتاباً اسمه: (كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من

الرواية عن أئمّة العترة في أمر الاجتهاد)[١]، فإنّ هذا العنوان يشي بأنّ ابن الجنيد يتهم المعارضين للاجتهاد بأنّهم ستروا روايات شرعيّته، ومن ثم ولهذا السبب لم نعد نجد هذه الروايات في كتب الشيعة اليوم من وجهة نظر ابن الجنيد، كيف وابن الجنيد نفسه اختفت كتبه حتى قال الطوسي عنه بأنّه كان جيّد التصنيف حَسَنَه، إلا أنّه كان يرى القول بالقياس، فتُركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها[٢].

بل نحن نجد أنّ المحدّث قد يترك نقل الروايات لأسباب دينيّة، رغم أنّه قد يرى هذه الروايات صحيحة، يقول الشيخ الصدوق في مباحث رؤية الله من كتاب التوحيد ما نصّه: «والأخبار التي رويت في هذا المعنى وأخرجها مشايخنا رضي الله عنهم في مصنّفاتهم عندي صحيحة، وإنّما تركت إيرادها في هذا الباب، خشية أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذّب بها، فيكفر بالله عز وجل وهو لا يعلم. والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، والتي أوردها محمد بن أحمد بن يحيى في جامعه في معنى الرؤية صحيحة لا يردّها إلا مكذّب بالحقّ أو جاهل به وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكلّ خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمّة صلوات الله عليهم أن لا نكلّم الناس إلا على قدر عقولهم»[٣].

السبب الثاني: ما اعتقد به بعض المستشرقين، مثل أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م)، من أنّ هذه النصوص قد وضعها الزهّاد والمؤمنون بهدف تأمين غطاء للوضع في مجال الأخلاق والآداب والاستقامة..[٤].

إنّ جولدتسيهر ينظر لهذه الأحاديث في شقّها الإيجابي، فيما نظر محدّثو السنّة إلى

---

(١) انظر: رجال النجاشي: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٢) الفهرست: ٢٠٩.

(٣) الصدوق، التوحيد: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٤) انظر: العقيدة والشريعة في الإسلام: ٤٦ ـ ٤٧.

شقّها السلبي، فالشقّ السلبي ينفي حجيّة ما لم يوافق الكتاب، لهذا فهو خطر على الحديث ووجوده، فيما الشقّ الإيجابي يؤكّد حجيّة ما وافقه. ونصوص الزهد والإيمان وفضائل الأعمال والأخلاق وغير ذلك مما جاء في الكتاب الكريم، ومن ثمّ فالوضّاعون الزاهدون سوف يضعون ما يشاؤون من النصوص المنسجمة مع الجوّ الإيماني العام لتمريرها عبر موافقة الكتاب، بلا حاجة للنقد السندي أو المتني من الجهات الأخر. وكأنّ جولدتسيهر فهم من هذه النصوص الموافقة الروحيّة للقرآن كما فهمه بعض المتأخّرين.

ولكنّ دعوى جولدتسيهر بلا دليل يُثبت الوضع؛ بل الأنسب ـ لو أنّ هذه الأحاديث كانت موضوعة ـ أن تكون من صنع نقّاد السنّة، كما فعل علماء أهل السنّة، فالتفسير السنّي لهذه الأحاديث يظلّ أفضل من تفسير جولدتسيهر، رغم أنّ التفسير السنّي غير دقيق أيضاً كما قلنا. وعليه، فليس بأيدينا دليل يثبت وضع هذه الأحاديث، بعد التفسير الذي سنختاره لها إن شاء الله، بل لقد حقّق المتأخّرون من علماء أصول الفقه أنّ الترجيح بموافقة الكتاب وكذلك طرح مخالف الكتاب يمكن تخريجه وفق البناءات العقلائية أيضاً حتى لو لم ترد نصوص في هذا المضمار، فلماذا نعتبر أنّ أخبار العرض على الكتاب منحولةً بدل أن تكون تفسيراً عقلائياً للتعامل مع الحديث، ومن ثَمّ نتخذ منها موقفاً إيجابياً؟!

هذا التفسير بنظرنا يظلّ هو الأقرب؛ لأنّ هذه الأحاديث لا تقف لصالح الوضّاعين بعد أن تضع أمامهم معياراً صارماً توزن به أحاديثهم، إنّ هذه النصوص لو صدرت من النبي تعني أنّه يريد وضع حدّ لحركة الكذب عليه باستخدام منهج نقد المتن، وهذا أمر معقول جداً، فكيف نتأكّد من أنّ الوضّاعين هم الذين اختلقوا هذه الأحاديث بهدف الترويج للروايات الأخلاقية أو بهدف نسف مرجعيّة السنّة؟! إنّ هذا التفسير يظلّ ناقصاً.

وعليه، ففرضيّة الوضع غير معلومة، ولو صحّت لسقطت هذه النصوص عن

الاعتبار، ومن ثمّ لم يعد يمكن الاحتجاج بها في إثبات عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي.

الفرضيّة الثانية: وهي الفرضيّة التي ترى أنّ هذه الروايات مردودة لا يُمكن العمل بها ـ ومن ثم يسقط الاستدلال بها على عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي ـ وذلك لعدّة أسباب:

١ ـ إنّ الأخذ بهذه الروايات يلزم منه عدم إمكان العمل بالمخصّص والمقيّد للقرآن الكريم؛ لأنّ المخالفة في هذه الروايات للقرآن تشمل التخصيص والتقييد كما قلنا سابقاً، وحيث يُعلم أنّ المخصّص والمقيّد الحديثي للكتاب قد صدر بالفعل، فقد بطل مفاد هذه الأحاديث، وسقطت عن الحجيّة.

والجواب ـ بعد غض النظر عن أصل قبول تخصيص الكتاب وتقييده بالأخبار ـ:

أولاً: إنّ هذه الأحاديث تفيد ـ كما سوف نرجّح ـ بطلان ما كان من النصوص منافراً لنصّ الكتاب أو مخالفاً لمزاجه وروحه أو غير متوالف معهما، ففي كلّ مورد يلزم من التخصيص أو التقييد عرفاً ذلك، لزم عدم الأخذ بهما، وإلا جاز، وما عُلم فيه بصدور المخصّصات لا يُحرز شموله لمثل هذه الحال.

ثانياً: أن تكون معلوميّة التخصيص والتقييد قرينة متصلة لبيّة على إرادة معنى من المخالفة في هذه النصوص لا علاقة له بهما، غايته بلا فرق بين نصوص العرض ونصوص العلاج على ما بينّا سابقاً، فيرتفع الإشكال.

وعليه فلا موجب لطرح هذه الأحاديث بعد إمكان تخريجها.

٢ ـ إنّ الأخذ بهذه الروايات يلزم منه عدم حجيّتها؛ لفرض عدم كونها موافقة للكتاب، حيث لم يرد مضمونها في الكتاب، بل هي مخالفة له إذ ورد فيه حجيّة السنّة تارةً، وحجيّة خبر الواحد أخرى.

والجواب: **أولاً**: بما لم نستبعده سابقاً من كونها لا تشمل نفسها؛ لأنّها بيانٌ طريقي، وليست بياناً لأمرٍ ديني في نفسه، ونظر هذه الأحاديث إنّما هو لما كان في الكتاب والحديث من أمر ديني.

ثانياً: إنّ هذه الأحاديث لا يُفهم منها عرفاً عدم حجيّة السنّة الشريفة حتى تعارض الكتاب في ذلك، كما قلنا، وسيأتي بيانه.

ثالثاً: إنّ النصوص القرآنية والحديثيّة دالّة على أنّ النبيّ جاء لبيان الكتاب وإيصاله للناس، وأنّ فيه الهدى، وأنّه تبيان لكلّ شيء، فأيّ نصّ يكرّس مرجعيّة الكتاب ويقرّب إليها سيكون ـ لُبّاً ـ منسجماً معه، لا معارضاً.

رابعاً: إنّ هذه الأحاديث ـ كما قلنا ـ لا تهدم حجيّة خبر الواحد الظنّي لو ثبتت، لأنّها غير ناظرة إلى ظنيّة الحديث أو يقينيّته كما قلنا، ولا إلى مفروغيّة حجيّته وعدمها، بل هي ناظرة لظاهرة عامّة وهي وجود أحاديث كثيرة بين المسلمين ويُراد وضع معايير للتعامل معها، فوضعت هذه النصوص معياراً، ولا مانع من وضع معايير أخرى في أدلّة أخرى يقيّد بها إطلاق الأخذ بموافق الكتاب هنا. وبعبارة أخرى: هذه النصوص تطلق طرح مخالف الكتاب، وتطلق الأخذ بموافقه، فإمّا نقيّد إطلاق الأخذ بموافقه بخصوص ما إذا جاء به العدل لمثل منطوق آية النبأ، وترتفع المشكلة، أو نقول بوقوع التعارض بالعموم من وجه بين دليل حجيّة الخبر وهذه الروايات، فيتساقطان في مادّة الاجتماع، وهي خبر الثقة المخالف للكتاب، وخبر غير الثقة الموافق للكتاب، فتسقط حجيّتهما، ويبقى خبر الثقة غير المخالف للكتاب حجّة بلا معارض.

هذا كلّه لو لم نقل بأنّها ناظرة لدليل حجيّة خبر الواحد الثابت سلفاً، وتريد تقييد حجيّة الخبر بما لم يخالف الكتاب ووافقه، وتكون النتيجة هي حجية خبر الثقة إذا لم يخالف الكتاب بل انسجم معه روحيّاً، بل إذا قلنا بحجيّة خصوص الخبر اليقيني فهي أيضاً ناظرة لهذه الحجيّة العقلائيّة، وتريد أن تبيّن أنّ الموافقة والمخالفة للكتاب معيارٌ موضوعيٌّ ضروري لتكوين اليقين بالصدور.

وعليه، فهذا السبب لا يدعو لطرح هذه النصوص.

٣ ـ إنّ هذه الروايات غير قطعيّة الصدور، وكلّها ضعيفة السند أو غالبها، ولا يمكن البناء على مثل ذلك في تكوين قناعات أصوليّة منهجيّة، فلابدّ من طرحها

وتجميد العمل بها.

والجواب: أمّا إذا قيل بحجيّة خبر الواحد الظنّي، فلا شكّ في كونها من أخبار الآحاد الظنيّة وبعضها صحيح السند يقيناً. وأمّا إذا بُني على حجيّة الخبر الاطمئناني فإنّ هذه الروايات تزيد عن عشرين رواية موجودة عند الفريقين، وبعضها معتبر السند حتى على أكثر المباني تشدّداً، وما نفهمه منها فقد عمل به المسلمون قاطبة تقريباً، فأيّ مانع من حصول الاطمئنان بصدورها بعد عدم وجود أيّ مشكلة متنية فيها، على ما سنشرحه قريباً بحول الله، وموافقتها لمرجعيّة الكتاب، وللبناء العقلائي الآتي شرحه وغير ذلك؟! كيف وقد حصل لهم الاطمئنان بالصدور من نصوص كثيرة أخرى أقلّ عدداً من هذه. نعم، يلزم أن نأخذ فقط القاسم المشترك بين الجميع بوصفه مضموناً معلوم الصدور، وسيأتي بيانه.

ونحن لا ندّعي اليقين بالصدور ولا القطع به هنا، بل ندّعي قوّة الظنّ أو الاطمئنان. بل بصرف النظر عن ذلك نحن نعتبر أنّ مفاد هذه الأخبار يمكن تخريجه على القاعدة بلا حاجة لوجودها أصلاً؛ فإنّ العقلاء كي يتأكّدوا من صحّة نسبة كلام لشخصٍ، يعرضوه على ما اعتادوه من كلامه وعلموه منه يقيناً وما اتسق صدروه منه، أو على الأقلّ لو رأوا تنافراً ولم يحتملوا تغيير رأيه، ففي هذه الحال يشكّكون في صدور ذلك الخبر منه، فيسقط عن الحجيّة؛ لانعدام الظنّ فيه وفقدانه الحدّ المطلوب من الكاشفية الظنيّة التي هي ملاك الحجيّة في باب الأمارات، وهذا معنى أنّه لابد في دراسة نصوص منسوبة لشخص أن نقرأها في ضوء نصوص ثابتة له في المرحلة السابقة، كي يُدرس النصّ الجديد في سياق الإطار الكلّي للنصوص. كما أنّ وجود هذا الكمّ من أخبار الطرح يشكّكنا في ثبوت حجيّة الخبر المعارض للقرآن، ومن ثمّ يوجب إمّا انصراف أدلّة حجيّة الخبر الظنّي عن الخبر المعارض للكتاب، أو تخصيص أخبار الطرح ـ التي فيها الصحيح سنداً ـ لإطلاق دليل حجيّة خبر الواحد بعد فرض ثبوته، وعلى كلّ التقادير تكون النتيجة لصالحنا، فتأمّل جيّداً.

الفرضيّة الثالثة: وهي الفرضيّة التي ترى إمكان الأخذ بهذه الروايات هنا، وهذه الفرضيّة يمكن أن يطرح ضمنها عدّة تفسيرات ـ قد تتداخل ـ لهذه المجموعة من النصوص:

التفسير الأوّل: أن تفسّر بوصفها بياناً لمجرّد الوظيفة العمليّة، فموافقة الكتاب ومخالفته معايير لا تحكي عن حيثية عدم الصدور في الخبر المخالف ولا حيثية الصدور في الموافق، بل نحن متعبّدون بالعمل بالخبر الموافق خاصّة.

والجواب: أولاً: إنّ أغلب الروايات التي مرّت معنا احتوت قرائن تفيد النظر لحيثية الصدور، وقد استعرضناها سابقاً عند الحديث عن كلّ رواية، فراجع.

ثانياً: إنّ مناسبات الحكم والموضوع وطبيعة سؤال السائلين ظاهرة في كون مثل هذه **المعايير للصدور، فالسائل عندما يسأل ناظرٌ لأيّ من هذه الأحاديث هو الصحيح وأيّه** هو غير الصحيح، وفرضيّة التمحّض بالوظيفة العمليّة بلا حيثية كاشفة بعيد؛ بل إنّ مقتضى هذه النصوص عقلائيٌّ تماماً، بلا حاجة لوروده في الروايات؛ فإنّه لو سألك شخص عن كتب تُنسب إليك وتتداول في السوق باسمك، فمن الطبيعي أن تضع له معياراً، وهو النظر فيها وعرضها على كتابي الموسوعي الكبير الذي يعبّر عن مزاجي وأفكاري، تماماً كما يفعل نقّاد النصوص الأدبيّة والتاريخيّة عندما يدرسون نصّاً أدبيّاً منسوباً لشخص من زاوية متنه وأسلوبه وروح أفكاره، فينفون نسبته لزيد أو يكرّسونها نتيجة هذه العناصر.

وبهذا يُفهم أنّ هذه النصوص تريد أن تُعلّم الناس كيفية نسبة النصوص للنبي وأهل بيته، فلا يأخذون بالحديث ولا يقطعون بصدوره ولا يمنحونه الحجيّة قبل أن يعرضوا مضمونه على الكتاب الأصل القطعي قطعاً تامّاً والذي لا يمكنهم أن يخالفوه في قولهم وبياناتهم، فهي نصوص في منهج تصحيح اليقين بالصدور أو منهج تصحيح الاحتجاج بالحديث. ولك أن تقول: هذه النصوص إمّا سابقة على الحجيّة أو لا، فإنّ كانت سابقة دلّت على بيان السُبل الموضوعيّة لتحصيل الحجّة في الخبر، وإلا كانت

مقيِّدةً ـ بنظرها وحكومتها ـ لدليل الحجيّة بشرطٍ إضافيّ، وهو سلامة المضمون.

التفسير الثاني: أن تفسّر بوصفها بياناً لمعايير الصدور، لكن بمعنى حصرها معايير الصدور بالمعيار المتني، وسدّها باب المعيار السندي، ويشهد له أنّه في بعض الروايات يُعرض الإمام تماماً عن التعرّض لحيثية الناقل، مع أنّ الموقف مناسب كما تقدّم.

وهذا التفسير إمّا أن يفترض أنّ هذا المعيار المتني هو معيار علمي يقيني، بمعنى أنّ موافق الكتاب صادر يقيناً ومخالفه غير صادر يقيناً، أو هو معيار ظنّي، بمعنى أنّ موافق الكتاب ظنّي الصدور بموافقته للكتاب، فهو حجّة بهذه النصوص. وحيث إنّ الصحيح ـ كما قلنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب ـ أنّ مجرّد موافقة الكتاب لا يفيد موضوعيّاً اليقين بالصدور عادةً، فهذا يعني أنّ هذه الأحاديث تفيد حجيّة الخبر الظنّي الذي يكون ظنّه الصدوري آتياً من المتن نفسه، لا من جهة السند.

وبناء عليه، فلا تصلح هذه المجموعة من الأخبار لإسقاط حجيّة الظنّ الخبري، بل بالعكس، فهي تثبته في الجملة.

وهذا التفسير محتمل جداً في نفسه، ما لم يترجّح عليه تفسير آخر، لكنّ المشكلة فيه أنّ هذه المجموعة من الأحاديث سوف تُعارض حينئذٍ أدلّة حجيّة الخبر التي لاحظت جانب السند وطريقة وصول الخبر إلينا، مثل آية النبأ، وكثير من الروايات التي استدلّ بها على حجيّة خبر الثقة، وكذلك السيرة العقلائيّة التي تهتمّ بالتأكيد بمجموعة عناصر للأخذ بالخبر، لا بمجرّد عرضه على الكتاب، بلا فرق بين أن نقول بحجيّة الخبر الظنّي وحجية الخبر الاطمئناني، وهذا ما يُلزمنا القول بأنّ الحديث أو الحديثين اللذين يظهر منهما هنا إعراض الإمام عن السند بما يُسقط حجيّة السند ومعياريّته، لابدّ من التخلّي عنهما، أو تقييدهما بدليل حجيّة السند، أو القول بمفروغيّة معياريّة السند في الجملة عند السائل فيهما، جمعاً بين الأدلّة، ومن ثمّ تكون هذه المجموعة من الروايات بصدد بيان أحد معايير حجيّة الخبر، لا تمام المعايير.

التفسير الثالث: أن تفسّر هذه النصوص على أنّها تضع معياراً للأخذ بالأحاديث من

حيث الصدور في خصوص العقائد، والتي يفترض أنّ دليل حجيّة خبر الواحد لا يشملها من الأوّل، وتكون النتيجة أنّ معيار الأخذ بالحديث في العقائد هو موافقته الكتاب، فيما معيار الأخذ بالحديث في غير العقائد هو حجيّة السند، ومعه لا يصحّ جعل أخبار العرض دليلاً على عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي.

والجواب: إنّ مراجعة مختلف أطراف هذه الروايات لا يبدي لنا أيّ رائحة للعقائد أو خصوصيّتها في أغلبيّتها الساحقة، فلا يوجد موجب للتخصيص أو الحصر، ولا دليل ولا شاهد عليه، وقد سبق أن ألمحنا لهذا فلا نعيد.

النظريّة المختارة في فهم نصوص العرض على الكتاب

التفسير الرابع: وهو التفسير المختار، ويمكن بيانه من خلال نقاط:

أ ـ إنّ القدر المتيقّن الجامع بين هذه النصوص جميعاً هو طرح المخالف للكتاب، لاسيما وأنّنا فهمنا من بعض الروايات في تعبيرها بطرح ما لم يوافق الكتاب (ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف، كما جاء في خبر أيوب بن راشد، ومثله خبر أيوب بن الحرّ) أنّها بمعنى مخالف الكتاب عرفاً.

ب ـ إنّ الخصوصيات التي لم تتكرّر في جميع أو أغلب هذه الروايات ينبغي طرحها؛ لعدم حصول علم إجمالي بالصدور فيها ولا تواتر معنوي، مثل روايات الشاهد والشاهدين، ونحو ذلك.

ج ـ إنّ مفهوم المخالفة للكتاب أو عدم الموافقة للكتاب، هو مفهوم عرفي، ويقصد منه الأعم من المخالفة بنحو التباين الكلي، والمخالفة بنحو المناقضة بين آية وحديث، والمخالفة بنحو المناقضة بين مجموعة آيات ومجموعة أحاديث في موضوع معيّن، والتنافر بين مزاج القرآن العام في موضوع بحيث يقدّمه القرآن بطريقة يبدو تقديم الحديث لها غريباً عن الجوّ القرآني وغير منسجم معه[1]، أو المناقضة بالتخصيص

---

(١) يستخدم السيد كمال الحيدري لهذه الألوان الثلاثة للتعارض مصطلحات: العرض التجزيئي،

والتقييد الفاحش الغريب عرفاً، بحيث يبدو وكأنه غير متوالم مع الكتاب أو غير ذلك من الموارد، فالمرجع هو التلقّي العرفي العفوي للمقارنة بين آية ورواية أو بين مجموعتين من القرآن والحديث أو غير ذلك.

د ـ إنّ الأمر بأخذ الموافق للكتاب في جملة من هذه النصوص يُفهم منه عرفاً ـ بقرينة المقابلة مع المخالف للكتاب المعلوم معناه بشكل واضح ـ أنّ المراد بالموافق هو ما ينسجم مع القرآن ويتوافق معه، ويسير في ركبه، لا ما كان منصوصاً عليه في الكتاب بعينه، وإلا لكان الأنسب بالبيان أن يقال: اتركوا حديثنا، وخذوا بالقرآن فقط، لا أن يميّز في حديثهم والأخذ به بين الموافق والمخالف، فإنّ الأخذ به بعد كونه موجوداً بعينه في الكتاب لا محصّل منه ولا ضرورة له، فلو جاءت أحاديث تدعو للدعاء عند الاستيقاظ من النوم فهذه يصدق عليها عرفاً أنّها توافق القرآن؛ لأنّ القرآن يحث الناس على الدعاء وذكر الله مطلقاً وغدوّاً وعشيّاً، وإذا جاءت أحاديث تتكلّم عن كيفيات الصلاة وبعض أحكامها، فهذه تنجسم مع القرآن، من حيث المبدأ؛ لأنّها تسير في طريق تكريس الصلاة وقيام الناس بها، فلا يُفهم من الموافق للكتاب عرفاً المتطابق معه نصّاً، وإنّما المنسجم معه مضموناً بنظرة عرفيّة غير دقّيّة.

ويشهد لذلك أنّه لو لم يكن هذا هو المراد للزم أنّ جميع هذه النصوص قد أغفلت مساحةً ضخمة من الأحاديث المبتلى بها، مع أنّها بصدد بيان الموقف منها، وهي الأحاديث التي لم يرد مضمونها بعينه في الكتاب، فمقتضى الإطلاق المقامي وأنّ الإمام أو النبي في مقام وضع معيار عام في التعامل مع الأحاديث التي تصل إلى الناس عنهم.. هو أنّ التقسيم ثنائيٌّ، وليس ثلاثيّاً، ولو كان هناك مقدار يشكّل قسماً ثالثاً غير المخالف والموافق، لكان قليلاً، وإلا لنافى الحكمة من بيان هذا المعيار في سياق هذه

والعرض الموضوعي، والعرض المجموعي، فانظر له: ميزان تصحيح الموروث الروائي، معالم نظريّة عرض الروايات على القرآن الكريم: ٧٣ ـ ٧٤، ١٧٢ ـ ١٧٤.

الأحاديث، ولخالف مقتضى الإطلاق المقامي في هذه النصوص جميعاً، خاصّةً وأنّ أحداً في أيّ رواية من هذه الروايات، لم يسأل الإمام عن هذا القسم الثالث المسمّى بغير الموافق وغير المخالف، ممّا يدلّ على أنّ الفهم العرفي المتلقّى لهذه النصوص زمن النصّ، هو فهمٌ ثنائيٌّ بالمعنى الذي ذكرناه.

لهذا يُفهم من المخالف معناه العرفي الواضح الذي تقدّم، وفي ضوئه نفهم المراد من الموافق، وهو الذي يكون مضمونه منسجماً مع الجوّ القرآني العام، أو مع هذه الآية أو تلك، بحيث يكون متوالماً معها لا متطابقاً.

هـ ـ إنّ القدر المتيقّن من هذه النصوص كافّة، يمكن فهمه وفقاً للارتكازات العقلائيّة بلا حاجة لورود هذه النصوص، فإنّ الطبع العقلائي الذي يبلغه كلام عن شخص قائم على أن يقيسه دوماً على ما يعرفه عنه وعلى مزاجه العام، وعلى سائر نصوصه السابقة المعلومة منه، فما وافقها أو كان غير متنافر معها يأخذون به، ولا يرون فيه مشكلة، وأمّا ما خالفها وبدا غريباً عنها في لغته أو أسلوبه أو مضمونه أو روحه فإنّهم يتحفّظون في ذلك ويتريّثون، ولا يعملون بهذه الأخبار الواصلة إليهم، بل يتبيّنون الأمر، وهذا واضحٌ للغاية في مثل النصّ القرآني الكريم، فبعد العلم بأنّ النبي وأهل بيته صنو القرآن الكريم ولا يناقضونه، وبعد كون الكتاب معلوم الصدور بشكل أقوى بكثير من السنّة الشريفة الواصلة إلينا، فمن الطبيعي عرض أيّ نص يأتي به المعصوم على القرآن بهدف قياس العناصر المؤثرة سلباً أو إيجاباً في التأكّد من صحّة هذا الخبر، ومعه فنصوص العرض على الكتاب تحمل مضموناً عقلانيّاً عقلائيّاً مرتكزاً، وبالتالي فتكون في روحها مشيرةً أو تطبيقاً لهذا الارتكاز، وبناء عليه فلا ينعقد أو لا يُطمأنّ بانعقاد إطلاق لها أوسع من هذا الارتكاز، بعد احتمال ورودها في سياق الإشارة الإرشاديّة إليه أو تطبيقه، ومقتضى هذا الارتكاز هو طرح مخالف الكتاب، واعتبار الموافق له بمثابة الخبر المقبول في نفسه من حيث المتن.

وهذا ما جعلنا نعتبر أنّ هذه الأحاديث لا تصبّ في إطار الوضع أو معاداة الحديث

الشريف، بل الأقرب أنّها تصبّ في إطار تصويب تصحيح الأحاديث، وكيفية التثبّت منها، بتقديمها منهجاً عقلائيّاً واضحاً وبيّناً.

و ـ ومن هنا ينفتح عندنا فهم لصيغ الأمر في الأخذ بموافق الكتاب (فخذوه)، فإنّه **حيث وقعت في مقابل النهي عن الأخذ بالمخالف، فمن الممكن جداً أن يراد بها جواز** الأخذ بالموافق أو مبدأ الأخذ بالموافق، لا وجوب الأخذ به مطلقاً؛ فهذا مثل قولك: لا تأكل المال المسروق وكُلِ المال الحلال، فإنّ (كُل) هنا وإن كانت صيغة أمرٍ لكنّه يفهم منها الترخيص ومبدأ الجواز في مقابل النهي والمنع؛ لأنّ السياق هو سياق تحفّظي، فالإمام يقول لهم ـ في جوٍّ من الأحاديث الواصلة إليهم والتي يريدون التميز بينها ـ: ما أتاكم يخالف الكتاب فاطرحوه، وما أتاكم يوافقه فخذوا به، وهذا يعني أنّ الموافق لا موجب للريب منه، وبالتالي فلا يمنع ذلك في نفسه عن دخول نصوص جديدة تفرض **شروطاً أخرى في الأخذ بالخبر الموافق للكتاب، كالسند أو الشهرة أو غير ذلك، لعدم** كونه في سياق الإطلاق الالزامي بالأخذ هنا.

ولو غضضنا النظر عن هذه الخصوصيّة التي ترفع التنافي بين هذه النصوص وأدلّة شروط حجيّة الخبر كالوثاقة أو غيرها، فلا محيص عن التوفيق بينهما بما قلناه سابقاً إمّا من التساقط في مادّة الاجتماع أو من الحكومة هنا، أو من كون كلّ واحدة منها ناظرة إلى حيثية محدّدة، فلا إطلاق فيها من ناحية سائر الحيثيات.

ز ـ وفقاً لما تقدّم، تكون هذه النصوص ساكتةً عن حجية خبر الواحد وعدم حجيّته؛ لانّه يمكن فهمها ضمن المبنيين معاً:

فإذا قلنا بحجيّة خبر الواحد، فهذه النصوص غاية ما تفعل أنّها تشرط الحجيّة بشرطٍ إضافي، وهو عدم مخالفة الحديث للكتاب، وهذا الشرط لا يُبطل حجية الخبر ولا حجيّة السند، بل يقيّدها بكون المضمون مقبولاً بالقبول القرآني العام، ومن هنا لا تدلّ هذه الأخبار على عدم حجيّة خبر الواحد، بل حتى لو أبطلنا حجيّة السند بهذه الأخبار، فقد تكون كافيةً لحجّية الظنّ الصدوري الآتي من موافقة الكتاب وغيره كما

قلنا سابقاً.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الحجيّة في باب الخبر منحصرة بالعلم والاطمئنان، فإنّ هذه النصوص هنا لا تنافي هذا المبنى؛ لأنّها تكون ـ كما قلنا ـ في سياق الإرشاد للبناءات العقلائية في كيفية تحصيل العلم الموضوعي بالصدور، وأنّ من معايير هذا العلم الموضوعي العرض على الكتاب، فكأنّها تريد أن تقول: لا تستعجلوا باليقين بصدور الأخبار، ولا يذهبن بكم زعم الوثوق بالصدور قبل أن تعرضوها على كتاب الله، فإذا واجهتم الأخبار فمحّصوها، ومن وسائل تمحيصها العرض على كتاب الله، فإذا نجحت في كلّ مراحل التمحيص فإنّ اليقين بصدورها يكون مقبولاً مرضيّاً وموضوعيّاً، وإلا فهو يقينٌ غير موضوعي، والشريعة تريد ترشيد الناس في قطوعاتهم.

وإذا وصلنا إلى هذه النتيجة لا تكون هذه المجموعة من الروايات دالّة على عدم حجية خبر الواحد، فالأقرب عدم صحّة الاستناد إلى هذه الطائفة لنفي حجيّة خبر الواحد مطلقاً.

المجموعة الثانية: أخبار النهي عن العمل بخبر غير معلوم الصدور

المجموعة الثانية من المجموعات الحديثية المستدلّ بها على عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي هي ما دلّ على النهي عن العمل بخبر لا يُعلم صدوره عن النبي وأهل بيته عليهم السلام، بقطع النظر عن موافقة القرآن ومخالفته وما شابه ذلك.

وعمدة ما في هذه المجموعة روايتان، هما:

١ ـ خبر محمد بن علي بن عيسى، أنه كتب إليه (أي الإمام علي بن محمد الهادي) يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا (تعلموه) فردّوه إلينا»[1].

---

(١) مستطرفات السرائر: ٥٨٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات

وهذا الحديث ظاهر في ربط القضيّة بالعلم، وأنه مع عدمه ينبغي الردّ إليهم والتوقّف في الأمر. وأخبار الآحاد لا يحصل منها علم فلا يمكن العمل بها.

أما سند هذا الحديث، فهو مرويّ في كتاب السرائر لابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) نقلاً عن كتاب مسائل الرجال، وسنده إليه ضعيف بجهالة محمد بن أحمد بن محمد بن زياد وموسى بن محمد بن علي بن عيسى. وأمّا ما ذكره بعض المعاصرين من أنّه يكفي اعتماد ابن إدريس عليه، وهو لا يعتمد إلا على الخبر المعلوم الصدور، ومن ثمّ فيكون الخبر معتبراً بهذه القرينة الحافّة[1]، فغير واضح؛ لعدم العلم بموجبات اعتماد ابن إدريس عليه لو ثبت أنّه يعتمد عليه فعلاً.

٢ ـ **خبر الصفار في بصائر الدرجات**، قال: حدثنا محمد بن عيسى، قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالثعليه السلام، وجوابه بخطّه، فقال: نسألك عن **العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك، قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل على** اختلافه؟ إذا نردد (أفرد) إليك فقد اختلف فيه، فكتب وقرأته: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»[2].

وهذه الرواية تشبه سابقتها، بل احتمل السيد الخميني وحدة الروايتين وأنّ خللاً لفظياً ما موجود في رواية الصفار[3]، وخالفه في ذلك السيد الصدر، إذ اعتبر أن تعدّد الراوي والإمام المسؤول في الروايتين يبعّد وحدتها، فالإمام هناك هو الإمام الحسن العسكري، أما هنا فهو الإمام الهادي، كما أنّ السائل مختلف[4]، ولعلّ هذا التقارب

القاضي، باب٩، ح٣٦.

(١) الجزائري المروّج، منتهى الدراية ٨: ١١٦.

(٢) بصائر الدرجات: ٥٤٤ ـ ٥٤٥؛ هذا وقد اعتبر الشيخ محمّد المؤمن هذا الخبر معتبر السند، فانظر: تسديد الأصول ٢: ٤٦٣.

(٣) الخميني، الرسائل ٢: ٥٠.

(٤) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٤٥؛ وبحوث في علم الأصول (مباحث الحجج

شاهد على الوضع في الحديث، والله العالم.

إلا أنّ مراجعة كتاب السرائر تجعلنا نتأكّد من أنّ الإمام المسؤول هو واحد، وهو الإمام الهادي، ولا أدري كيف عرف السيد الصدر أنّه العسكري، فقد قال ابن إدريس مطلع ما استطرفه من مسائل الرجال ما يلي: «**ومن ذلك ما استطرفناه من كتاب مسائل** الرجال ومكاتباتهم مولانا أبا الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام والأجوبة عن ذلك»[1]. فما ينقله في السرائر هو عن أبي الحسن الثالث الذي هو الإمام الهادي، فالمسؤول واحد، أمّا الراوي، فهو مختلف، ولا ذكر لداود بن فرقد الفارسي، وإن كان هناك احتمال وقوع سقط بين موسى بن محمد بن علي بن عيسى الوارد في سند السرائر، ومحمد بن عيسى الوارد في سند البصائر، والله العالم.

وعلى أية حال، فقد نوقش الاستدلال بهذه المجموعة بمناقشات، أبرزها:

المناقشة الأولى: ما ذكره الشيخ الأنصاري وغيره[2]، وعمّقه السيد الصدر، من أنّ هذه الرواية خبر واحد، فلا يمكن الاستناد إليها لنفي حجية خبر الواحد؛ لأنّ حجيّته تؤدّي إلى نفي حجيّته، ولا نحتمل التمييز بين هذا الخبر وغيره حتى تعطى له الحجيّة دون سواه، بل صدور مثل هذا الخبر من المعصوم لغوٌ؛ لانعدام أيّ أثر له؛ إذ لا حجيّة له[3].

والأصول العمليّة ـ حسن عبد الساتر) ١٠: ٦٣.

(١) السرائر ٣: ٥٨١.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٢؛ والقزويني، تعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٠٦؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠٢؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٥.

(٣) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٤٧ ـ ٣٤٨؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٢؛ والحلقة الثانية: ٢٠٠؛ وبحوث في علم الأصول (مباحث الحجج والأصول العمليّة ـ حسن عبد الساتر) ١٠: ٦٣.

والجواب أولاً: إنّ الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بخبر الواحد استدلال باطل، لكن يمكن قلب الإشكال بأن يقال بأنّ القول بحجية خبر الواحد لازمه القول بحجية هذا الخبر؛ لأنه خبر واحد، وعليه فيلزم من جعل الحجية لخبر الواحد ـ بحسب المآل ـ التعبّد بعدم حجية خبر الواحد، وقد تقدّم الكلام في ذلك.

ثانياً: إنّ افتراض اللغوية الذي ذكره السيد الصدر في غير محلّه، وكأنّ الإمام حينما نطق بهذا الخبر كان خبراً آحادياً، مع أنّه خبر قطعي، وصيرورته آحادياً أمر لاحق لا شأن للإمام به، فهذا ما وصلنا منه لا هذا ما قاله، فالإشكال فيه خلط بين مقام صدور النص للراوي الأوّل ومقام وصول النص إلينا، والإمام ليس مسؤولاً إلا عن المقام الأوّل، ولعلّه نطق بهذا النص كثيراً ولم يصلنا إلا هذه الروايات القليلة.

وبعبارة أخرى: لو أطلق الإمام نصّاً ينفي فيه حجية الخبر، ثم وصلنا هذا النص بخبر آحادي، فهل هذه مسؤوليته أو مسؤولية ظروف نقل الخبر؟ فافتراض اللغوية غير واضح؛ وعليه فهذه المناقشة غير واردة.

المناقشة الثانية: إنّ هاتين الروايتين ضعيفتا السند، فلا يمكن الاعتماد عليهما[1]؛ وذلك أنّ الخبر الأوّل ضعيف بجهالة أكثر من راو كما تقدّم، وأما الخبر الثاني فهو ضعيف بعدم ثبوت كتاب بصائر الدرجات الذي بأيدينا للصفار، فلا يستند إليه[2]، بل إنّ مضمون هاتين المكاتبتين مُعْرَض عنه عند الأصحاب كما يلاحظ بمراجعة كلامهم في باب التعارض[3].

---

(١) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٤٨؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٢؛ والحلقة الثانية: ٢٠٠.

(٢) الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٤٨ ـ ٣٥٠، هامش رقم: ٢؛ وبحوث في علم الأصول (مباحث الحجج والأصول العمليّة ـ حسن عبد الساتر) ١٠: ٦٤ ـ ٦٥.

(٣) محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٦: ١٧٣.

بل قد يقال: وبقطع النظر عن مسألة بصائر الدرجات، بأنّه ثمة إشكال سندي آخر هنا، وهو أنّ الروايتين مكاتبتان، ولم ينقل لنا داود بن فرقد مَن نَقَلَ له الكتاب، وهل هو ثقة أو ليس بثقة؟ ومجرّد ادّعاء أنه خطّ الإمام لا يفيد الوثوق بذلك؛ لإمكان التلاعب بالخطوط، فالمكاتبات أمرها مشكل إلا مع قرائن تبعد التزوير.

بل إنّ داود بن فرقد الفارسي لا وجود له في كتب الرجال، والظاهر أنه لم يُلتفت إلى ذلك، فظُنّ أنه داود بن فرقد الأسدي الثقة المعروف، مع أنه ليس هو؛ لأنّ الأسديّ كوفيٌّ روى عن الصادق والكاظم فقط، ولم نجد لمحمد بن عيسى رواية عنه، أما هنا فيروي عنه محمد بن عيسى، وهو يروي عن الإمام الهاديعليه السلام فيبعد جدّاً كونه هو، فيكون مجهولاً، لاسيما وأنّ أحداً لم يصف داود بن فرقد الثقة بالفارسي، فالرواية ضعيفة، حتى لو صحّحنا نسبة نسخة كتاب بصائر الدرجات للصفار.

المناقشة الثالثة: ما ذكره السيد الصدر وغيره من أنّ الروايتين غير تامّتين دلالةً؛ وذلك لورودهما في مورد التعارض، مما يجعل الأخذ بالمعلوم صدوره دون غيره مقياساً راجعاً إلى ذلك الباب، لا معياراً للأخذ بالروايات مطلقاً.

ثم أورد الصدر على نفسه بأنّ المورد لا يخصّص الوارد، وأجاب بأنّ هذا يكون حينما يكون الوارد تامّ الإطلاق في نفسه، وهنا ليس كذلك لأنّ «ما» الموصولة مهملة لفظياً فتكون دلالتها على المقيّد بالحقيقة لا المجاز، غايته يحتاج إلى قرينة كما يحتاج المشترك إليها، ويكفي المورد قرينةً هنا.

بل حتى لو ناقشنا في ذلك بمنع مرونة الموصول، مع ذلك لا إطلاق فيه حيث كان الجواب ظاهراً في مطابقة السؤال[1].

وقد يقال: هذا الكلام كلّه غير ظاهر عرفاً هنا؛ وذلك أنّ الظاهر من الجواب إعطاء

---

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٦؛ ومحمّد المؤمن، تسديد الأصول ٢: ٧٧؛ والمروّج، منتهى الدراية ٤: ٤١٥.

قاعدة عامة يرجع فيها إلى العلم، فهل يتصوّر أن تكون حجية الخبر في مورد المعارضة خاصّة بالخبر العلمي فيما يكفي الظنّ في غير مورد التعارض؟! مع أنّ تحصيل العلم في حال التعارض أصعب عادةً، بل قد يكون نادراً.

لكنّ الإنصاف صعوبة هذا التعميم؛ إذ ليس هناك لسان عام على شكل تقعيدي في الرواية، كلّ ما هنالك جواب عن حال التعارض، واحتمال التمييز بين صورة التعارض وغيرها وارد؛ انطلاقاً من التشدّد في مسألة التعارض، فقد يقبل الإمام بالظنّ إلا أنّه لا يكتفي به في مورد التعارض لكون المسألة إشكاليّةً يفترض فيها التوقّف.

المناقشة الرابعة: إنّ العمل بخبر الواحد عمل بالعلم؛ لعلميّة دليل الحجيّة، بل ومتمميّته للكشف[1].

وقد تقدّم الكلام فيما يشبه هذا في بحث الأدلّة القرآنية على عدم حجيّة خبر الواحد، فراجع حتى لا نطيل.

المناقشة الخامسة: حتى لو تمّت هذه الروايات سنداً فهي ظنّية الصدور، وقوّتها الاحتماليّة أضعف بكثير من أدلّة حجيّة خبر الواحد القطعيّة، فلا تقاومها[2].

وهذه المناقشة مبنيّة على قيام الدليل القطعي على حجيّة خبر الواحد الظنّي، والمفروض أنّ بحثنا هنا هو في نفسها، وقد تبيّن أنّها ضعيفة لا تنهض سنداً ولا دلالةً، فضلاً عن تحصيل الوثوق الاطمئناني النهائي منها.

وبهذا لا يصحّ أيضاً الاستناد إلى هذه المجموعة من الروايات لإسقاط حجيّة خبر الواحد.

---

(١) انظر: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٥؛ وراجع: الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٣: ١٥٦، فلعلّ هذا هو مراده.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٥٠ ـ ٣٥٢؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٣.

المجموعة الثالثة: نصوص النهي عن الإفتاء والعمل بغير علم

المجموعة الثالثة هنا هي المجموعة التي تدلّ على النهي عن الإفتاء بغير علم والتديّن بما لا يعلم، والتنديد بذلك، وهي نصوص متعدّدة معروفة، يمكن مراجعتها في كتب الحديث[١].

وهذه المجموعة متعدّدة قويّة الدلالة، لأنّها تُلزم بكون أيّ فتوى أو عمل أو تديّن لابدّ أن يكون عن علم، فمن يفتي عن ظنّ أو تخمين فعمله ليس صحيحاً، ومن هذه الروايات صحيحة الحذاء، عن أبي جعفر قال: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»[٢].

والتأمّل في هذه الروايات يرجع الدالّ منها ـ على أبعد تقدير ـ إلى خمس عشرة رواية، أكثريّتها الساحقة ضعيفة السند، ويمكن رجوع بعضها إلى بعض، فلا بأس بها مؤيّداً ومسانداً للدليل القرآني المتقدّم في هذه الحال، بعد موافقة مضمونها للقرآن الكريم، بل بعضها استشهد بالنصوص القرآنيّة السابقة، وكذلك عمل العلماء بها عبر التاريخ بصرف النظر عن اختلافهم في صغرى العلم وعدم العلم، وموافقتها للاعتبار.

نعم، قد يقال بأنّها محكومة لدليل حجيّة الخبر لو ثبت، لأنّه سيكون عملاً بالعلم في هذه الحال[٣]، وقد تقدّم ما يتصل بهذه النقطة في البحث القرآني، فلا نعيد.

نتيجة البحث في المستند الحديثي لعدم حجيّة خبر الواحد

والنتيجة: إنّه لم يقم دليل قاطع من السنّة على عدم حجيّة خبر الواحد، نعم بعض

---

(١) انظر: جامع أحاديث الشيعة ١: ٨٦ ـ ١٠٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠ ـ ٣١. فقد جمعا أغلب هذه الروايات.

(٢) الكافي ١: ٤٢، و٧: ٤٠٩.

(٣) انظر: محمد الرجائي، منهاج الأصول ١: ٣٨٧.

الروايات ـ كنصوص النهي عن الإفتاء والعمل بغير علم ـ تصلح مسانداً جيّداً للدليل القرآني المتقدّم، فلا بأس بها.

مستند الإجماع

لإثبات عدم حجية خبر الواحد

استند العلماء هنا إلى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد، تماماً كما استُند إليه لإثبات حجيّته، وقد تضاربت الإجماعات المنقولة في المقام بين السيد المرتضى وجماعة وبين الشيخ الطوسي وجماعة، والذي توصّلنا إليه في دراستنا المستقلّة في كتاب «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»[1] هو أنه لم ينعقد إجماع شيعي على حجية خبر الواحد، ولا يمكن الجزم بإجماع تام كذلك على عدم الحجيّة، وإن أثبتنا هناك أنّ مشهور الإمامية المتقدّمين ـ والظاهر أنّه مذهب كثير من المعتزلة[2] ـ لم يكونوا قائلين بحجية خبر الواحد، بينما مشهور غيرهم على الحجيّة. وإذا صحّت هذه النتيجة التي فصّلنا فيها القول هناك، سيسقط الاستدلال بالإجماع على حجية الخبر، وستقوّي هذه الشهرة الكشفَ عن عدم حجيّته إماميّاً، وستترك أثراً على دليل السنّة، ودليل السيرة المتشرعيّة على حجية خبر الواحد، كما سيأتي بحثه مفصّلاً إن شاء الله تعالى عند الكلام

(١) حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥١ ـ ١٦٤.

(٢) لاحظ كيف أنّ الجاحظ مثلاً في (رسائل الجاحظ ٣: ١٣٨، نقلاً عن عبد الجواد ياسين) يعلن أنّ الحلال والحرام لا يُعلمان إلا من خلال الكتاب الناطق والسنّة المجمع عليها والعقول الصحيحة، وقيد المجمع عليها واضح في أنّه لا يقبل سنّة غير متفق عليها عند الجميع، وانظر لمزيد من الاطلاع: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: ١١٨ ـ ١٢٠.

عن نظريّة حجيّة خبر الواحد.

فالإجماع هنا وإن كان شاهداً على عدم الحجيّة، لكنّه ليس بدليل؛ لاحتمال توافر القرائن في عصرهم أو قلّة المباحث المسؤول عنها، أو استنادهم إلى الأدلّة الأخرى فيكون مدركيّاً.

المستند العقلي
لإثبات عدم حجيّة خبر الواحد

تمهيد

تعرّض المتكلّمون والأصوليّون ـ لاسيما القدماء ـ للكثير من الوجوه التي صنّفت وجوهاً عقليّة للمنع عن حجيّة خبر الواحد، ولو تأمّلنا في العديد منها وجدناه وجهاً عقليّاً، فيما وجدنا قسماً آخر وجهاً اعتباريّاً قد يُعيق الوثوق بمنح الحجيّة لخبر الواحد، دون أن يرقى إلى مستوى الدليل العقلي الحاسم بالمعنى الخاصّ للكلمة. وقد هجر كثير من المتأخّرين هذه الأدلّة العقليّة، حتى أنّهم لم يتعرّضوا لمناقشتها؛ لوضوح فسادها عندهم، حتى اعتبر صاحب المعالم ـ بعد أن ترك ذكرها ـ أنّ القول بالمنع العقلي حقيقٌ بالإعراض عنه[1].

وعلى أيّة حال، فالذي يمكن أن يُستند إليه ـ عقلاً ـ لنفي حجية خبر الواحد، وأبرز ما ذكروه أو يمكن أن يُذكر في هذا السياق هو الأدلّة الآتية:

١ ـ إشكاليات استحالة التعبّد بالظنّ (مقولات ابن قبة الرازي)

الدليل الأوّل: إنه يلزم من جعل الحجيّة لخبر الواحد ونحوه من الظنون، إما نقض

---

(١) انظر: معالم الدين: ١٨٩.

الغرض أو اجتماع الضدّين أو ما شابه ذلك.

وهذه هي الإشكالات المنسوبة إلى ابن قبة الرازي ومن جاء بعده، وقد عُقدت لها أبحاث مفصّلة في أصول الفقه، أشرنا سابقاً إلى أننا نعرض عن بحثها، ونرى أنّ جواز جعل الحجيّة للظنّ أصلاً موضوعاً في دراستنا هنا.

٢ـ عدم عقلانيّة بناء النظم الاجتماعيّة على الظنون

الدليل الثاني: ما يُتداول اليوم في أوساط عديدة في حركة النقد الديني، من أنّه لا يمكن إقامة الدين على الظنّ في أغلبه، كما يقول الوحيد البهبهاني من أنّ طرق أكثر الأحكام هي طرق ظنيّة[1]، أو كما يقول السيد محمد باقر الصدر من أنّ حوالي خمسة في المائة من الأحكام يقيني فقط[2]، والسبب في ذلك ـ عدم إمكان إقامة الدين على الظنون ـ أنّ التشريعات الظنيّة بهذه الطريقة يمكن تصوّرها في حقّ الفرد وآحاد الناس، مثل الاحتياط، حيث يمكن أن يبني الفرد حياته على الاحتياط، أما حين نحوّل الأمر إلى الحياة الاجتماعيّة، لاسيما إذا أريد بناء نظام دولة على أساس الدين، فإنّه لا يمكن فعل ذلك على أساس الاحتياط أو الظنون، ونحن نرى بعض الآثار السلبية لبعض الفتاوى عملياً وعدم إمكان تطبيقها. فقد نقبل بمساحة محدودة جداً للظنّ، أمّا صيرورة أغلب الدين ظنيّاً فهذا أمر غير معقول، ونحن نجد أنّ أغلب الدين يرجع الفقهاء فيه إلى أخبار الآحاد، حتى أنّك تجد بعضهم يستدلّ لحجيّة خبر الواحد بأنّه لو لم يكن حجّة لسقطت الشريعة وزالت حقائق العبادات والمعاملات.

وبعبارةٍ ثانية: إنّ السيد محمد باقر الصدر حينما اتجه نحو تأسيس فقه النظرية، الذي

---

(١) انظر: البهبهاني، الرسائل الأصوليّة: ٢٨، وفيها رسالة الاجتهاد والأخبار، وله أيضاً: الفوائد الحائريّة: ١١٨ ـ ١٢٥.

(٢) انظر: محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤١٧.

هو الفقه الحكومي والاجتماعي، لا الفقه الفردي الذي تحكمه ـ حسب تعبيره ـ النزعة الانكماشية.. اضطرّ إلى محاولة ضمّ فتاوى من هنا وهناك لتكوين صورة متكاملة؛ لأنّ الاجتهاد الفقهي يقوم على نظام التنجيز والتعذير لا على نظام الواقع، من هنا وجد نفسه ـ طبقاً للاجتهاد السائد ـ يخرج بنتائج غير منسجمة؛ لأنّ الدليل ساقه إليها، والهدف فراغ الذمّة، وهذا يعني أنّ الفقه لا يصلح للواقع إذا استمرّ في الاقتصار على نظام التنجيز والتعذير، بل لابدّ من أخذ الواقع واليقين به بعين الاعتبار، فليس الفقه علماً للآخرة فحسب، بل هو علم للدنيا، وكيف يمكن الجمع بين علم الدنيا ونظام لا يعرف سوى فراغ الذمة أمام الله في الآخرة؟!

وبعبارةٍ أخرى مضافة: لا يمكن ممارسة إدارة تعبّديّة للحياة الاجتماعيّة، فالإدارة لابدّ أن تكون عقلانيّة مفهومة، ومجرّد الظنون والتخمينات التي لا يفهم منها مبررات الحكم، بل لا يُتأكّد فيها من الحكم نفسه لا يمكن معها بناء نظام اجتماعي.

وهذا الإشكال يسري في أذهان شرائح كثيرة اليوم، بطريقة أو بأخرى، وهو وإن لم يكن إشكالا عقلياً بحتاً، ولكنّه إشكال يمكن أن نعبّر عنه بالعقلائي، بحيث يكون اعتماد الدين على الظنّ ضمن هذا السياق أمراً غير عقلائي، فيكون ذلك قرينةً لبيّة متصلة تدفع الاجتهاد إلى اعتماد اليقين دوماً. ونحن نعتقد أنّ استحضار هذه الإشكالات المعاصرة إلى البحث الأصولي المدرسي بات ضرورة لا يمكن تخطّيها.

وفي سياق التعليق على هذه الإشكاليّة ـ والجواب طويل نختصره ـ نقول:

أوّلاً: يجب التمييز في مسألة المظنون والمتيقّن في الدين بين الكمّ والنوع، بمعنى أنه من الممكن أن تكون أعداد الفتاوى الظنيّة أكبرمن أعداد الفتاوى القطعيّة كماً وعدداً، إلا أنّ المهم هو نوعيّة الفتوى اليقينية، بمعنى حجم هذا الحكم وسعته ومدى كونه أساسياً في السلّم الرتبي في حياة الإنسان ونظامه الاجتماعي.

ومن باب المثال على ذلك، نأخذ الحكم بوجوب الاستقرار والطمأنينة في الركوع والحكم بحرمة الربا في المعاملات الاقتصاديّة، فالأوّل وإن كان يساوي الثاني عدداً، إلا

أنّ حضوره في حياة الإنسان الدنيويّة وتأثيره عليها، فيما يبدو لنا، ليس كحضور الثاني أبداً، فظنيّته ليس فيها ضرر ما دام الحكم بحرمة الربا قطعيّاً.

وهذا يعني أنّ المهم في الحياة الاجتماعية والسياسية هو أن تكون معالم النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي ومفاصله وأساسياته متيقّنة؛ لأنّ هذه المعالم هي التي تميّز المذاهب الفكريّة الكبرى في حياة الإنسان، لا المفردات الصغيرة هنا أو هناك.

والذي نلاحظه على مباحث الفقه الإسلامي، لاسيما المدرسي، أنه يركّز دائماً أبحاثه على المفردات الصغيرة جداً، ويقف عندها كثيراً، إما بسبب كونه فقهاً فردياً لفترات طويلة لاسيما على صعيد المذهب الإمامي، أو لعدم وجود إحساس عارم ـ أحياناً ـ بالملفّات الكبرى، لهذا تجد الكثير من الفقهاء يغرقون سنوات من عمرهم في مباحث فقهية جزئية جداً وفردية، ما يكوّن عقلاً فقهياً جزئياً يلامس القضايا التفصيلية التي يغلب عليها طابع الظنّ، ولذلك احتملنا في بعض أبحاثنا أن يكون سبب تبنّي الشيخ الطوسي لنظريّة حجية خبر الواحد هو خوضه تجربة كتاب المبسوط، فكلّما كثرت الفروع كلّما تضاءل اليقين من حيث المساحة.

إذن، فسبب ظهور الظنّ وسيادته هو غرق البحث الفقهي في المفردات الصغيرة وعدم السعي لتكوين معالم نظريّات ومفاصل قانونيّة أساسية؛ لأنّ الفقه لم يتعوّد على هكذا بناء قانوني، فالمطلوب التركيز على المعالم والمفاصل لكي تبدو أكثر فأكثر، بدل الغرق في المفردات وتضخيم حجمها من حيث نشعر أو لا نشعر، وإذا فعلنا ذلك سوف تبدو المعالم اليقينيّة في الفقه والشريعة أكبر من غيرها حضوراً وإن كانت أقلّ عدداً.

ثانياً: أحد أسباب أزمة الظنّ في الدراسات الفقهية هو اعتماد الفقه التجزيئي لا الكلّي، فالبحث الفقهي يلاحق الأحكام الشرعيّة على شكل مفردات قد لا تبدو ذات هيكل واحد أحياناً، وإن قسّم العلماء الفقه إلى أبواب وشجّروه.

وبظهور الفقه في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين، لاسيما في عصر

النهضة الإسلاميّة الحديثة، صارت هناك حاجة لفقه كلّي نظري، يعتمد الفتوى الكلّية ذات البعد التقعيدي العام، وهذا ما دفع السيد محمد باقر الصدر من جهة إلى طرح مشروع فقه النظريّة، كما دفع الإمام الخميني من جهة أخرى إلى طرح فكرة انصهار الفقه وأحكامه في النظام الحكومي، وهذه العقليّة الجديدة سببها الإحساس بالحاجة للخروج من حركة تجزيئيّة الفقه إلى تقعيده، وتفعيل نظام القواعد بدل الاستثناءات.

والذي حصل على هذا الصعيد ظهور نظريّتين مهمّتين في حركة التقعيد والكلّية، هما:

أ ـ حركة الصعود من المفردات الفقهيّة إلى تكوين الفقه الكلي، فنجعل المفردات الفتوائية الصغيرة في الموارد المتفرّقة أساساً لنجمعها، فنكوّن الصورة الكلية، وهذا ما اعتمده السيد الصدر في نظريّته، فجعل الفتاوى الجزئية هي البناء التحتي، فيما جعل النظريات الكلّية هي البناء الفوقي، مما أدّى إلى بقاء الفقه الفردي الجزئي متحكّماً، وإن ذهب بعض الفقهاء المعاصرين ـ مثل الشيخ محمد علي التسخيري ـ إلى إمكان الاستفادة من التقعيد الكلّي مرّة ثانية للتأثير على المفردات.

٢ ـ حركة النزول من القواعد العامة التي نعتبرها أساس الدين إلى المفردات، وهذا ما طرحه الشيخ محمد مهدي شمس الدين وأمثاله، بمعنى أنّ هناك نصوصاً أساسيّة في الكتاب والسنّة، تمثل القواعد المتيقّنة من الدين، وهي التي لها حكومة وهيمنة على تمام المفردات الفقهية الجزئية، مثل آيات الأمر بالعدل والإحسان الحاكمة على النصوص المطلقة لجعل الطلاق بيد الرجل، فإنها تقيّدها بغير حالة الظلم.

ونعتقد أنّ أطروحة السيد الخميني في أواخر حياته كانت تميل إلى هذا الاتجاه، بجعل القواعد السياسية العامة القائمة على ولاية الفقيه أساساً يُخْضِعُ تمامَ المفردات له، ولهذا بنى على الولاية العامة المطلقة للفقيه، وهو ما تشير إليه جملة نصوص له في أواخر حياته وإن لم يتبنّ النظرية تماماً، ولسنا هنا بصدد استعراض المواقف التفصيليّة من هذه المواضيع.

وطبقاً للاتجاه الثاني ستبدو المعالم الفقهية أكثر انسجاماً وتقعيديّةً ويقينية وكلّية، وتتبع منهجاً مقاصدياً حتى وفق أصول الفقه الشيعي بعيداً عن القياس والرأي المتحفّظ عليهما في نصوص أهل البيت النبوي.

ومعنى ذلك كلّه، أنّ اعتماد حجية الخبر يمكن أن يكون ـ وفق بعض الاتجاهات الفقهية الأساسية ـ غير مضرّ بيقينية الدين وواقعيّته، ضرراً بالغاً، فلا ينبغي تغييب هذه الاتجاهات في حكمنا على الظنّ وحجيّته في الدين، ولا قصر نظرنا على الاتجاهات المدرسيّة.

ثالثاً: إنّ الحديث عن أزمات الواقع حديث في محلّه في الجملة، إلا أنه يمكن أن تتفادى هذه الأزمات بواسطة تفعيل العناوين الثانوية التي تبعث الدينامية والحراكية في التشريع الإسلامي، مثل قاعدة لا ضرر ولا حرج، وقواعد الاضطرار والتزاحم و.. وهذا ما من شأنه تفادي مشكلات تطبيق الفتاوى والآراء الفقهيّة.

وهذا الجواب جيد ويقلّص من حجم المشكلة، غير أنّ هناك ملاحظة تستدعي أن نقف عندها، وهي أنه لا يمكن لنظام سياسي ـ اجتماعي دنيوي أن يحكم الحياة بعناوين ثانوية، لا بتشريعاته الأصلية، فهذا أشبه شيء بالقانون المجمّد الذي يحكم الحياة، حتى لو كانت التشريعات الثانوية جزءاً من هذا القانون نفسه، من هنا لا يمكن الاتكال على العناوين الثانوية المذكورة؛ لأنّ توسعة مجال جريانها مثل قاعدة التزاحم و.. سوف يؤدي إلى هيمنة التشريع البشري لا الأحكام الإلهية الأوّلية، وهذا ما يريده الناقد، فحتى لو سمّينا الحكم بالحكم الولائي أو الحكومي أو المصلحي أو.. يظلّ حكماً بشرياً نابعاً من رؤية الفقيه لمصالح الواقع، فإذا وسّعنا دائرة هذا الفعل إلى حدّ يصبح القانون الأساس شبه مجمّد، فهذا في روحه استبدال لمرجعيّة النص بمرجعيّة العقل، وإن أعطيت مرجعية العقل للعقل عبر النص هنا أو هناك.

وهذه في الحقيقة نقطة أساسية، فمنطقة الفراغ التشريعي التي يطرحها السيد الصدر ومدرسته أو الحكم الولائي الذي يطرحه العلامة الطباطبائي والسيد الخميني

ومدرستها يعبران عن إعطاء العقل دوراً أكبر في سنّ القوانين وتشريعها، ولسنا معارضين لهذا الدور، وإنما نعتقد بأنّ جعله يهيمن على الشريعة الأوّلية بكثرة نتيجة أزمات الواقع يمثل من جهة أخرى إفراغاً لدور النصّ، وإقراراً ضمنياً بعجزه عن مواكبة تطوّر الحياة، وهذا ينافي ما التزموا هم به من مصادرات قبلية في فهم نظرية شمول الشريعة.

من هنا، اقترح بعضهم ـ كالدكتور أبو القاسم فنائي[1] ـ إجراء تعديل هنا، وذلك في نفس أنظمة حجيّة الظن، ومنها ظنون أخبار الآحاد، وذلك بالقول: إنّ العقلاء عندما يعطون الظنّ الحجية يشرطون ذلك بشرط لبّي، وهو أن لا يؤدّي العمل بالظن هنا أو هناك إلى مفاسد يراها العقل واقعيةً، وسبب هذا الشرط العقلائي هو أنّ العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعية جاءت لمصالح دنيوية للإنسان إلى جانب المصالح الأخروية، وهذا معنى أنّ هناك مصالح ومفاسد في المتعلّقات، ولا نقصد بالمصالح الدنيوية مجرد المصالح المادية، بل كلّ مصلحة يلمسها الإنسان في الدنيا، سواء على مستوى الروح أم المادة، وإذا كان هذا هو المبدأ العدلي في التشريعات عنى ذلك أنّ كلّ حكم مقيّد بقيد أن لا يضرّ بالإنسان أو يلحق به المفاسد، فإذا حصل ذلك تجمّد الحكم أو ألغي، وهنا يرى العقلاء أنّ الظن الذي يعطينا حكماً ضاراً أو غير صالح اليوم لا يكون حجّةً لهذا السبب.

وإذا أردنا صياغة الموضوع بطريقة أصوليّة قلنا: لا نحرز إعطاء العقلاء الحجية لنتيجة ظنية يرى العقل فيها عدم الصلاح، لا لأنّ نظر العقل مصيب، فلعلّه لا يعرف المصالح والملاكات، بل لأنّ ما يكشفه العقل يعطي شكّاً في النفس يمنع عن الاطمئنان بالحجيّة.

---

(١) فنائي، العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراؤة تقويمية مقارنة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٤: ١١١ ـ ١٢٠.

وهذا الكلام إذا تمّ، فإنّه يقيّد الأحكام الشرعية الظنّية بأن لا يرى العقل مفاسد فيها مطلقاً أو في بعض الحالات، وتفصيله في محلّه.

رابعاً: أحد أسباب بدوّ الدين ظنياً هو غياب مرجعية النص القرآني، وعدم الالتفات إلى أنّ في كثير من نصو ص السنّة توجد تشريعات موجودة بالأصل في القرآن الكريم، كما شرحنا ذلك مفصّلاً في مباحث حجية السنّة الواقعية من كتابنا: «حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم»، وهذا ما دفع الفقهاء غالباً لاستحضار نصّ السنّة أكثر من نصّ القرآن، وتأويل القرآن أحياناً لمصلحة السنّة، ولو أنّ النصّ القرآني أخذ دوره الحقيقي في الاجتهاد الفقهي لحصلنا على الكثير من النتائج المطمأنّ بها.

قد تقول: إنّ القرآن حتى لو ثبت صدوره بالعلم واليقين على خلاف أخبار الآحاد، إلا أنّ الدلالات كلّها ظهورية، والدلالة الظهورية تظلّ ظنية، فحتى لو فعّلت مرجعية النص القرآني سيبقى الظنّ هو السائد.

والجواب: إننا نختلف مع جمهور الأصوليين في اعتبار الظهورات هي أغلب مدلولات كلام البشر، بل نرى أنّ البشر يحصل لهم في حياتهم اليومية اطمئنان موضوعي بالمراد من الكلام، نعم لا يحصل يقين أرسطي، لكنّه يحصل علم عادي، وهذا كاف، وندّعي أننا لم نجد سيرةً عقلائية عارمة على العمل بالظهورات (الظنية)، بل سيرتهم على الأخذ بمدلول الكلام من باب الاطمئنان به، وجرّب ذلك من نفسك تجد صدق ما نقول.

وهذا تماماً ما ندّعيه ـ من الناحية الأوّليّة ـ في مجال القرآن الكريم، فالخبير بنصّ الكتاب يحصل له اطمئنان بالتفسير في مقدار دلالي محدّد، وإن لم يحصل له جزم ونفي للرأي الآخر نفياً قاطعاً، والذي أوحى بظنيّة الدلالات في القرآن الكريم هو أنّ أيّ نصّ لغوي يقرؤه العديد من الناس سوف يختلفون فيه، وكثرة الاختلاف الممتدّ أفقياً وعامودياً على هذا النصّ الإلهي أوحى بالشك في الدلالة، مع أنّ الاختلاف لا ينفي اليقين، فليس اختلاف البشر في شيء معناه أنهم لا يقين لهم به، فهناك فرق بين الظنّ

واليقين الخاطئ.

نعم، نحن لا ندعي الاطمئنان بتمام دلالات الكتاب، بل ما نزعمه أنّ مقدار الدلالات المطمأنّ بها ـ مع احتمال خطئنا في تشخيص الواقع، فلسنا معصومين ـ كثيرة، لاسيما لمن اهتمّ بدراسة القرآن، ولم يهجره، ولك أن تراجع مثل تجربة العلامتين: الطباطبائي وفضل الله، لتتأكّد من حصول حالة الاطمئنان هذه، وأنّ الحركة الإخبارية ـ ثمّ التيار الانسدادي ـ هي التي كانت سبباً أيضاً في النظر إلى القرآن نظرة ارتياب في الفهم والدلالة.

من هنا نؤيد كلام الشيخين: جعفر السبحاني وعبد الله جوادي آملي في أنّ الظهورات القرآنية المستقرّة ـ لا البدوية ـ يقينيّة[1]، فهذا التعبير (ظهور، يقين) وإن كان متناقضاً بالمفهوم الأصولي، إلا أنه يمكن تخطّيه عبر نحت مصطلح الدلالات القرآنية المستقرّة التي تأتي بعد درس المواضيع من جهات متعدّدة.

وطبقاً لمرجعيّة القرآن هذه، وتفعيلاً لجعله حكَماً على النصوص الحديثية، يغدو النصّ الحديثي محكوماً للقرآن مضمونياً، ويظهر أنّ كثيراً من الأحكام التي نسبناها للسنّة الآحاديّة ـ نتيجة هيمنة الرجوع للحديث أكثر من نصّ الكتاب في الممارسات الفقهيّة ـ هي في الحقيقة قابلة للاستنتاج من الكتاب نفسه، وهذا ما يعزّز حالة الاطمئنان بالتشريعات المستنتجة النهائيّة.

خامساً: هناك ملفّ أساسي مغفول عنه في دراسة أخبار الآحاد، وتفعيله يفضي إلى الحصول إلى تواتر بدرجة أكبر، وهو استخدام طرق حساب الاحتمال وتجميع النصوص التي تلتقي ضمن محور، لا بالمدلول المطابقي، بل بالتضمّني أو الالتزامي، فإنّ تمركز التواتر الذي من هذا النوع يفضي إلى حصول يقين بنقاط عديدة، وعدم

---

(١) السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٤٩ ـ ٥٥؛ وجوادي آملي، تفسير تسنيم ١: ٧٧ ـ ٧٨.

وجود دراسات ذات إطلالة شمولية من هذا النوع يضعف درجة اليقين.

يضاف إلى ذلك، جعل مصادر الحديث الإسلاميّة المختلفة تحت نظرنا بأجمعها، فهذا يزيد من فرص تحصيل الوثوق بصدور النصوص، عبر مقاربة الأحاديث التي وجدت في مناخات مذهبية ومناطقيّة مختلفة، وقد أشرنا لتفصيل ذلك في بعض الدراسات[1].

سادساً: إنّ السير والأعراف العقلائية العامّة وظهورها في الفترة المتأخرة في الاجتهاد الفقهي يضاعف من حضور اليقين، والسير العقلائية والأعراف العامة يمكن تحصيل الكثير من الأحكام الإمضائية اليقينيّة فيها، في أبواب المعاملات والتجارات والسياسات، وقد لاحظنا بعد سقوط نظريات ساهمت في صنع اليقين سابقاً مثل الإجماع، ظهورَ نظريات بديلة ذات الدرجة نفسها، وتسليط الضوء على البناءات العقلائية يزيد من عقلائية التشريعات الإسلامية، ويمنحها وثوقاً أكبر.

يضاف إلى ذلك تنشيط دور العقل في الاجتهاد، فالمستقلات العقلية مقولة أقرب إلى الوهمية في مجال الاستخدام الفقهي، ومن الممكن تنشيطها بطريقة أفضل؛ لتنتج المزيد من المعطيات الموثوقة والمعلومة أيضاً.

ويجب أن نعرف أن اليقين هنا لا نريد به أكثر من يقين المقنّنين الوضعيين، أي يقين موضوعي اطمئناني، وإلا فتحصيل اليقين البرهاني في مجال القانون أمرٌ صعب عادةً، كما نلفت النظر إلى أنّ بعضاً من قوانين المقنّنين في التفاصيل القانونية لا يقوم على العلم واليقين، بل على الترجيحات التي هي في غالبها ـ لو فحصناها جيّداً ـ ظنيّة، فلا ينبغي وضع تصوّرات مثاليّة مبالغ بها عن أمور غير واقعيّة.

سابعاً: إنّ استخدام المنهج التاريخي ـ طبقاً لما ذكرناه في مباحث تاريخية السنّة في كتابنا «حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم» ـ وتطبيقه على النصّ القرآني، سوف يضاعف في جملة من الأحيان من توظيفات هذا النصّ في الاجتهاد الفقهي،

---

(١) حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ٣٢٧ ـ ٣٥٨.

وسيمنحنا دلالةً أوسع في الفترات اللاحقة، ولا حاجة لإعادة الحديث عن هذه النقطة هنا، لأننا أوضحناها في تلك البحوث فلتراجع.

وبعبارة نهائية مختصرة: إنّ هذه الإشكاليّة (أو الوجه العقلي العقلاني) المطروحة هنا، صحيحة في الجملة، إلا أنّ الذي نراه أنّ مناهج الاجتهاد متعدّدة، وليست محصورة بمدرسة واحدة، وما نراه أنّ بعض مناهج الاجتهاد تقلّص من حجم المشكلة الموجودة هنا إلى حدّ بعيد، ومعه فبقاء قدر من الظنون في القضايا التفصيلية جداً لا ضير فيه عقلائياً. أو فقل: إنّ هذا الإشكال يرد على هيمنة الظنّ الآحادي على الفهم الديني، لا على أصل جعل الحجيّة للظنّ الآحادي.

٣ـ المقاربة بين تصديق النبي وتصديق غيره

الدليل الثالث: ما ذكره بعض العلماء والأصوليّين المتقدّمين، وخلاصته أنه إذا لم يجز قبول قول الرسول ﷺ إلا بمعجزة تفيد العلم بصحّة قوله، فبطريق أولى لا يجوز الاعتماد على قول غيره إلا بسبيل يفيد اليقين[1].

وهذا الكلام يعتبر أنّ المعجزة لا هدف من ورائها سوى تحصيل العلم واليقين، ولا غرض فيها بنفسها، فاليقين هو المعيار، وإذا كنّا نطالب النبيّ باليقين والدليل المفيد فغيره أولى بذلك.

وقد يُجاب: **أولاً**: بما ذكره السيد المرتضى والفراء، نقداً ـ مع تعميقٍ منّا ـ بأننا في ادّعاء النبوّة لم يكن عندنا سبيل مؤمّن على تقدير الأخذ بقول النبي سوى صدور المعجزة منه، أمّا هنا فالمفروض أنّ القائل بحجيّة الخبر لديه دليل قرآني أو غيره يؤمِّنه

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٢٨٦؛ والمرتضى، الذريعة ٢: ٥٢٢ ـ ٥٢٣؛ والمحقّق الحلي، معارج الأصول: ٢٥٢؛ والفراء، العدّة ٢: ٦٩؛ والعلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٧٨.

على تقدير الأخذ بخبر الواحد، فلا ربط بين الأمرين[1].

ولكنّ هذا الكلام غير واضح إذا بُني على أنّ العمل بخبر الواحد ناتج عن دليل السيرة العقلائيّة، بحيث يكون ذلك على مقتضى العرف العقلائي، فإنّ المفترض أن يأخذوا بخبره حينئذٍ، وهو الصادق الأمين، فلماذا لم يأخذوا بخبره مع أنّه يفترض بهم الأخذ؟! فيكون ذلك إشكالاً في السيرة نفسها.

ثانياً: ما ذكره الأصوليون ـ وسيأتي بإذن الله ـ من أنّ أصول القضايا العقديّة قائمة على العلم؛ لأخذ العلم فيها، على خلاف القضايا العمليّة التي يمكن عدم إقامتها على العلم، فأصل التمييز مبرهنٌ عليه، ومن ثمّ لا يلزم بقانون الأولويّة أخذ العلم في العمليّات لو أُخذ العلم في العقديّات الكبرى. وهذا يعني أنّ المستدلّ هنا عليه في البداية إثبات وحدة الموردين، ثم البرهنة بالأولويّة المدّعاة.

ثالثاً: إنّ إخبار النبيّ لا يُحرز أنّه أمر حسيّ صرف، بل هو أمرٌ يحتمل فيه الخطأ والالتباس جداً بحيث قد يرى ما ليس بواقع وقد تذهب به مخيّلته، وفي مثل هذه الحال لا يكون ردّه لعدم حجيّة قول الثقة، بل يكون لعدم الوثوق بقوله من ناحية شدّة احتمال خطئه، إن لم يحصل علم أو ظنّ بكذبه من دون المعجزة[2]، لاسيما في الموضوع الخطير جداً كأصل الديانة والتديّن، مما يدفع العقل لمزيد من التحفّظ، وهذا يعني أنّ الحاجة لمعجزة إمّا لعدم التأكّد من حسيّة الخبر، والمفروض أنّ حجيّة الخبر مشروطة بالحسّ، أو لخصوصيّة عدم الوثوق في العادة ما لم يحتفّ بقرائن العلم، والمفروض أنّ حجيّة خبر الثقة مشروطة بانتفاء الظنّ بالخلاف أو حصول الظنّ بالوفاق، وأصالة الحسّ غير ثابتة، كما حققناه في محلّه من مباحث دائرة حجية الحديث وفي علم الرجال أيضاً.

---

(١) الذريعة ٢: ٥٢٥ ـ ٥٢٦؛ والفراء، العدّة ٢: ٦٩.

(٢) انظر: الآمدي، الإحكام ٢: ٢٨٧؛ والعلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٧٩.

٤ـ برهان التسوية بين الأصول والفروع

الدليل الرابع: ما ذكره بعضهم أيضاً، من أنّه لو جاز الاعتماد على أخبار الآحاد في باب الأحكام لجاز في باب العقائد والأصول أيضاً، والتالي واضح الفساد، فالمقدّم مثله[١].

وقد أجاب السيد المرتضى عن ذلك بعدم المانع منه بعد ثبوت صدق النبوّة بالمعجز واليقين[٢]، وهو وجه لا بأس به عقلياً، نعم سيأتي في مباحث حجية الآحاد بين العلميّات والعمليات ما سوف يجيب بالتفصيل عن هذا الوجه، وذلك في كتابنا: دائرة حجية الحديث، وإليه يرجع كلام العلامة الحلي[٣].

٥ـ برهان التسوية بين خبر العدل وغيره

الدليل الخامس: ما ذكره جماعة أيضاً، من أنّه لو جاز التعبّد بخبر العدل لجاز بخبر غيره؛ إذ العقل لا يحصل له الوثوق بهما معاً، فعلّة المنع في أحدهما موجودة في الآخر[٤].

ويناقش أولاً: لا مانع ـ كما يقول الفراء والمرتضى ـ من التعبّد بخبر الفاسق والعادل معاً، فهذا الوجه غير ملزم في شيء، غايته أنّنا تعبّدنا بالعمل بخبر العادل[٥].

ثانياً: ما يمكن أن يضاف هنا، من أنّ العقلاء يميّزون بين خبر العادل وغيره، من ناحيّة قوّة الاحتمال والظنّ، فلا يرون قبحاً في الاعتماد على خبر العادل دون الفاسق، لأقوائية الظنّ وترجّحه عندهم، فجامع عدم حصول اليقين للعقل منهما لا ينفي

---

(١) الآمدي، الإحكام ٢: ٢٨٦؛ والمرتضى، الذريعة ٢: ٥٤٣؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول: ٢٣٠؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٧٨، ٤١١.

(٢) المرتضى، الذريعة ٢: ٥٢٦.

(٣) الحلي، تهذيب الوصول: ٢٣٠.

(٤) المرتضى، الذريعة ٢: ٥٢٤.

(٥) الفراء، العدّة في أصول الفقه ٢: ٦٩؛ والمرتضى، الذريعة ٢: ٥٢٨.

تفاوتهما في ذاتهما من حيث القوّة الاحتماليّة، وبالتالي فالأخذ بأحدهما دون الآخر بملاك القوّة الاحتماليّة ليس قبيحاً عقلاً في ذاته، لو تجاوزنا سائر الأدلّة العقليّة.

٦ـ برهان الترابط بين ضرورة العصمة ونفي حجيّة الآحاد

الدليل السادس: ما ذكره محمد أمين الاسترآبادي في الفوائد المدنيّة[1]، من أنّ الدليل الذي اعتمدت عليه الطائفة الإمامية لإثبات عصمة الإمام بعد النبيّ، هو بعينه يثبت عدم صحّة الاعتماد على الظنّ، ومنه أخبار الآحاد في أمور الدين، فإنهم قالوا: لولا العصمة للزم أن يأمرنا تعالى باتّباع الخطأ، وهو قبيح عقلاً، فإذا كان هذا هو معيار إثبات العصمة، فهو بعينه ينطبق على الظنون، أليس في الاستناد إلى خبر الواحد والأمر به أمرٌ باتّباع الخطأ، فكيف جرى هذا الدليل هناك ولم يجر هنا؟!

من هنا، ذكر الاسترآبادي أنّ هذا الاشكال وجّهه الفخر الرازي على الشيعة في اتّباعهم بعض الظنون، مشيراً إلى أنّه يرد على متأخّري الإمامية، ولا يرد على المذهب الإخباري.

ويناقش هذا الدليل بأمور:

أوّلاً: لا نوافق على صحّة هذا الدليل على إثبات لزوم العصمة، وهذا لا يعني إبطال نظريّة العصمة عند الشيعة، بل يمكن الاستناد إلى أدلّة أخرى لإثباتها عندهم. وسبب عدم الموافقة عليه هو تمام ما ذكروه في مباحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي؛ إذ هناك قد أثبتوا عدم قبح اتّباع الظنّ في أمور الدين، فإذا بطلت هذه الكبرى لم يعد يمكن إثبات جريانها في باب العصمة إلا بشاهدٍ إضافي.

ثانياً: ما ذكره السيد نور الدين العاملي في «الشواهد المكية»، من أنّ هذا الكلام لو تمّ لورد على الإخباريّين أيضاً؛ إذ لو لم يكن يُكتفى في الإمام إلا بالعصمة وبدونها يلزم

---

(١) محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٨٦.

قبح الإلزام باتّباع الخطأ، لجرى هذا الكلام في كلّ الرواة حتى العدول؛ فإذا كانت وثاقتهم وعدالتهم تكفي للزم أن تكفي في الأئمة أنفسهم أيضاً، وإلا للزم أن يكون تمام الرواة معصومين حتى يرتفع الإشكال، فادّعاء الاسترآبادي أنّ هذا الدليل يجري على غير الإخباريّين غير صحيح[1].

وهذا الإشكال في محلّه، فلو كانت المشكلة التي أدّت إلى العصمة هي مجرّد خوف الاعتماد على الظنون والأخطاء للزم جريانها في تمام الرواة؛ وإلا لو كفت العدالة لكفت هنا، وقد حقّقنا في مباحث حجية السنّة الواقعية[2] أنّه لا مانع من جعل الحجية لسنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى لو لم يجر الاعتقاد بالعصمة، فراجع.

٧. استلزام الظنّ الاضطراب والفُرقة

الدليل السابع: ما ذكره محمد أمين الاسترآبادي على شكل عدّة وجوه وبراهين نجمعها في صيغةٍ واحدة؛ لرجوعها جميعاً لهذه الصيغة، وهي: إنّ الاعتماد على الظنون ـ ومنها أخبار الآحاد ـ يوجب اضطراب النتائج والأبحاث، فيعدل الفقهاء عن فتاويهم ولا تجدهم مستقرّين على فهمٍ واحد للدين، وكيف يجعل الله مسلكاً أساساً ومناطاً لأحكامه المشتركة في الأمّة وهو مختلفٌ باختلاف الأذهان والأحوال والأشخاص؟ بل كيف تكون الشريعة السهلة السمحة قائمةً على استنباطات صعبة مضطربة معقّدة؟

بل لو تأمّلنا لوجدنا أنّ اعتماد هذا السبيل يوجب الفُرقة بين المسلمين والفتن والحروب في وسطهم، من هنا وجدنا كيف صارت تبريرات الحروب الأولى بين المسلمين قائمةً على حصول الاجتهادات الظنية لهم في أحكام الله تعالى، وهل يرضى الله تعالى بمثل ذلك؟!

---

(١) نور الدين العاملي، الشواهد المكية: ١٨٦.

(٢) حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥٧ ـ ٦١.

وهذا الوجه هو حصيلة الوجه: الرابع والخامس والسادس والسابع[1] من الوجوه التي أقامها الاسترآبادي على رفض الظنّ في الدين، وعلى رأسه بالنسبة إليه الظنّ السندي الموجود في أخبار الآحاد.

ويمكن أن نُناقش هذه المحاولة:

أوّلاً: لقد خلط الاسترآبادي بين الظنّ وبين تعدّد الاجتهادات، فتصوّر بأنّ تعدّد الاجتهادات واختلافها إنما هو وليد السبل الظنية في الدين، مع أنّها ناشئة عن أسباب عديدة ومتداخلة، فلا يوجد ربط منطقيّ بين اليقين ووحدة الرأي، كما لا ربط بين الظنّ وتعدّده، وهذا أمر بات واضحاً في الدراسات المعرفية الإنسانية، وشاهدنا على ذلك أنّ الإخباريين أنفسهم اختلفت آراؤهم وفتاويهم فيما بينهم اختلافاً واضحاً، ليس في الفروع الفقهيّة فحسب، بل حتى في الأصول الاجتهادية، بل يدلّ على ذلك واقع حال الأصوليّين أنفسهم، فرغم أنهم اعتمدوا على اليقين غالباً في مباحث أصول الفقه نفسها، وقعت خلافات عديدة بينهم، قد لا تكون قابلةً للإحصاء العادي السريع. وحتى العلوم اليقينية في التراث الإسلامي كالفلسفة والعرفان والكلام، كم وقع فيها من اختلاف وتشرذم؟ وهذا كلّه شاهد على أنّ موضوع الخلافات الفكرية ليس رهيناً لمسألة شرعية الظنّ في الاجتهاد.

ثانياً: لقد خلط الاسترآبادي أيضاً بين سهولة الشريعة وسماحتها وبين صعوبة المباحث الاستنباطية وتعقيدها، فقد يحتاج الفقيه إلى أسفار عديدة في البحث الفقهي و.. إلا أنّ نتيجته تكون الرخصة والسّعة والسهولة، فسماحة الشريعة أمرٌ راجع إلى نتائج البحث الفقهي لا إلى ممارسته وآلياته وقواعده، إلا إذا قال بضرورة بناء الدين نفسه على سهولة الوصول إلى مختلف قضاياه في تمام العصور.

بل لو راجعنا مصنّفات الإخباريين ألسنا نجد أبحاثاً موسّعة معقّدة أيضاً؟ ألم يأخذ

---

(١) الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٨٧ ـ ١٩١.

علم الفقه لوحده من مثل المحدّث البحراني في دورة غير مكتملة للفقه قرابة الخمسة وعشرين مجلّداً؟ إنّ هذه هي طبيعة العلوم وتطوّرها وطبيعة البُعد عن عصر النص، وطبيعة الأمانة العلمية والدراسة الموضوعية، وإن كنّا نتحفّظ على بعض ألوان التعقيد والصعوبة في بعض المباحث الدينية، كما نتحفّظ على تغييب منطق السهولة والسماحة أحياناً، وعلى اختلاق فروع معقّدة ليس لها واقع عملي.

بل لعلّ البحث والتتبّع يشيران إلى أنّ النتائج الفقهية التي خرج بها الإخباريّون ربما كانت أصعب وأقلّ سماحةً من تلك التي خرج بها بعض رموز الأصوليين، مثل المحقّق الأردبيلي والسيد العاملي صاحب مدارك الأحكام، فليس صحيحاً جعل اليسر والسماحة في جانب دون آخر، علماً أنّ الإخباريين قالوا ـ في المشهور عندهم ـ بأصالة الاحتياط في الشبهات التحريميّة، على خلاف جمهور الأصوليّين الذين قالوا بأصل البراءة، وفي هذا ما فيه من اليُسر والسهولة والسماحة.

ثالثاً: إنّ الحروب التي وقعت بين المسلمين كان بعضها بسبب الجهل المركّب واعتقاد اليقين، وبعضها الآخر بسبب طلب الدنيا وحبّ الرئاسة، وبعضها بسبب قضايا عشائرية قبلية.. وبعضها بسبب اجتهادات ظنيّة خاطئة.. فبأيّ وجه تاريخي نحصر سبب هذه الفتن باتباع الظنّ، في عملية تسطيحٍ للموضوع؟! وإذا كان بعض علماء أهل السنّة برّروا بعض الحروب الأولى بذلك فهم لا يعمّمون تبريرهم لتمام الحروب والفتن الإسلامية من جهة، كما أنّ تبريراتهم هذه لها منطلقها الفكري والأيديولوجي الذي قد نختلف معهم في بعض مدياته، وإذا كان الأمين الاسترآبادي لا يوافقهم في ذلك فلا يعني ذلك أن تكون مسؤوليّة الموضوع هي الظنون.

رابعاً: لقد أوحى لنا الاسترآبادي بأنّ منهج الظنون هو الموجب للاختلاف في الاجتهاد والفتاوي و.. لكي يجعل الروايات فقط هي المرجع، لكنّنا نسأله: ألم يكن أحد أهم أسباب اختلاف الفقهاء هو تعارض الروايات وتضاربها، حتى ألّف الطوسي «الاستبصار» لحلّ تعارض ما يزيد على خمسة آلاف رواية، وألّف أبو جعفر الطحاوي

«مشكل الآثار» للغرض نفسه؟ وألم يوجب اختلاف الأخبار اضطراباً عقائدياً لبعض الشيعة القدماء كما يصرّح الصدوق الأوّل والطوسي؟ فلماذا تبسيط المشهد في زاوية دون أخرى؟! فمنهج الاسترآبادي أيضاً يفضي إلى اختلاف واضح.

٨. الظنّ وبرهان الوقوف عند الشبهات

الدليل الثامن: ما ذكره الأمين الاسترآبادي أيضاً ـ بتطويرٍ منّا ـ وخلاصته: إنّ الظن من الشبهات، وقد دلّت العقول والأحاديث العديدة الصريحة على لزوم التوقّف عند الشبهات[١]، وقد استعرض هذه الروايات العديدة الإخباريّون في مصنّفاتهم لدى تأكيدهم أصالة الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريميّة.

ويناقش بأنّ الأصوليّين قد ناقشوا بالتفصيل ـ وهم محقّون ـ روايات الاحتياط المذكورة وغيرها، وردّوها دلالةً وسنداً، وأكّدوا على عدم عموميّتها بما لا حاجة إلى الإطالة به هنا، وإنما نوكله إلى محلّه.

يضاف إلى ذلك، أنّ الأصولي يقول: إنّ العمل ببعض الظنون عليه دليلٌ عقلي أو شرعي قطعي ويقيني، فلا يكون الاعتماد على الظنّ حينئذ خوضاً في الشبهات، فلا محذور فيه على المستوى العقلي، بل هو اعتمادٌ على الحجّة الشرعية، تماماً كما في باب القضاء الذي يقرّ تمام فقهاء المسلمين على اعتماده ـ في قسم رئيس منه ـ الظنَّ والشهود والبينات، فكما أنّ هذا المورد من موارد الشبهات لكن جاز الاعتماد فيه على الظنّ لقيام الدليل الحجّة عليه[٢]، كذا في المقام، فما يقدّمه الإخباري من جواب في مثل تلك الموارد وغيرها في الفقه قد يصلح جواباً للأصولي أيضاً، ولا أقلّ أغلبه، إلا إذا جعل البيّنة

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٢، مقتصراً على دليل الروايات.

(٢) الاحتجاج على منكري حجيّة خبر الواحد عقلاً بالبيّنات القضائيّة ونحوها سبق أن ذكره بعض علماء الأصول مثل: الشيرازي، اللمع: ١٥٥؛ والغزالي، المستصفى ١: ٤٣٦ ـ ٤٣٧؛ والفراء، العدّة ٢: ٦٩؛ والحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٧٥، ٣٧٨.

والإقرار علماً.

٩. الظنّ وبرهان الأولويّة بين الموضوعات والأحكام

الدليل التاسع: إنّ المشرّع المقدّس لم يقبل في مختلف الموضوعات إلا بشاهدين عدلين، وفي بعض الموارد بأربعة شهود، كما في حدّ الزنا، فإذا علم منه اشتراط الاثنين والأربعة في مثل هذه القضايا الصغيرة، فكيف يمكنه أن يجوّز الاعتماد على الخبر الآحادي الذي ينقله شخصٌ عن آخر عن ثالث وهكذا.. عن المعصوم؟! هل يتعقّل التشدّد في مجال الموضوعات والقضاء والمحاكمات والتساهل منه في مجال أصل الأحكام الشرعيّة، وهي أهمّ وأخطر وأوسع نطاقاً؟!(١).

إنّ الإمام الشافعي وقع ـ كما يرى جورج طرابيشي، الذي يصف الشافعيَّ بأنّه مؤسّس الحجيّة الإيبستمولوجيّة لخبر الواحد في الإسلام ـ في محاولة مماثَلَة خاطئة وهو يؤسّس حجية خبر الواحد في كتاب الرسالة، فقد ماثل بين مسألة خبر الواحد ومسألة الشهادة القضائيّة، في حين أسقط في أثناء هذه المماثلة شروط الذكورة والعدد، كما أنّه لم يأخذ بعين الاعتبار أنّ الشهادات القضائيّة تدور مدار أمورٍ شخصيّة تبقى بين اثنين، بينما خبر الواحد يحرّم ويحلّل للأمّة بأكملها، فكيف يُعقل بناء منظومة عمل لأمّة بأكملها بهذه الطريقة؟! والأغرب ـ ومضمون الكلام لطرابيشي ـ أنّ الشافعي يرفع من مستوى الرواة في وجوب الأخذ منهم ليصل بهم حدّ تمثيلهم بالنبوّات، حيث يرى أنّ من أدلّة حجيّة خبر الواحد أنّ المرسلين كانوا أفراداً وهم الأنبياء، ومن ثمّ يمكن الاعتماد على خبر الواحد! مع أنّ الأمر غير قابل للمقايسة بين من أرسله الله وبيده معجزة ومن أرسله البشر بلا معجزة(٢).

---

(١) الغروي الإصفهاني، بيرامون ظنّ فقيه: ٢٢٣ ـ ٢٢٤، ٢٥٣.

(٢) انظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ١٩٦ ـ ١٩٨، ٢٠١ ـ ٢٠٢.

وهذا الكلام عقلائي ومنطقيّ جدّاً، وينفع في التشكيك العام في أدلّة إثبات حجيّة خبر الواحد، لكن بإمكان الفريق الآخر أن يتعلّل باحتمال الضرورة، بفرض أنّه لو لم يعطِ المشرّع الحجيّة في باب الأحكام لخبر الواحد لضاعت السنن، ومع مثل هذا الاحتمال يمكن تعقّل منح الحجيّة لخبر الواحد في باب الأحكام بينما لا يكون الأمر كذلك في الموضوعات؛ لوفرة المعطيات فيها عادةً أو إمكانها.

وهذا الجواب تنزّلي، يعلّل تحقّق الدليل على الحجيّة بعد بحثه والتوصّل إليه، لا قبله، ولهذا سيأتي ـ بحول الله تعالى ـ التعليق عليه عند الحديث عن أدلّة السيرة العقلائية على حجيّة خبر الواحد.

يضاف إلى ذلك أنّ غاية هذا الدليل هو الإلزام بتعدّد الرواية والطريق حتى يصبح السند حجّةً، وهذا غير شرط العلم واليقين بالضرورة، فقد يلزم للأخذ بالخبر أن يرويه ثقتان أو أربعة، حتى لو لم يحصل منه العلم، وبهذا لا يساوق هذا الدليل بالضرورة شرط العلم في حجيّة الخبر، وإلا فلو كان العلم هو المأخوذ هناك فلماذا تمّ التمييز بين شاهدين وأربعة شهود، ما دام الشاهدان يفيدان العلم بوقوع الجرم مثلاً؟!

يضاف أيضاً على مستوى باب الحدود خاصّة، أنّه ربما يكون قائماً ـ كما يقول بعضهم ـ على عدم إقامة الحدّ، بقدر ما هو قائم على الردع في إقامة الحدّ، فلا يريد المولى سبحانه إقامة حدّ الزنا في الخارج كثيراً، بل يريد أن يُقام لو لزم ولو قليلاً بحيث لو أُقيم في هذه المرّات القليلة لكان موجباً للردع، فلهذا كانت الحدود شديدة من جهة، وقليلة التحقّق من جهة ثانية؛ لتعقّد شروط إثباتها، ولهذا أيضاً كان الأفضل للفاعل عدم الإقرار بالجرم أمام القاضي، بل التوبة بينه وبين الله، وهذه الخصوصيّة لا يحرز وجودها في مجال أخبار الآحاد التي تبيّن الدين ولو بياناً ظنيّاً، الأمر الذي يوجب اختلاف المقام بينهما بما يبطل الأولويّة المزعومة.

كان هذا هو مهّم الأدلّة والشواهد العقلية ـ العقلائية ـ العقلانيّة، التي ذكرت أو قد تذكر في أصول الفقه القديم، وفي الدراسات الأصوليّة المتأخّرة، وكذلك الفكرية

المعاصرة، وعند الإخباريين أيضاً، وقد ظهر عدم تماميّتها جميعاً لنفي حجية خبر الواحد، باستثناء الوجه الثاني الذي استجبنا له في الجملة على مستوى تعديل بعض المفاهيم الاجتهاديّة لا غير، وكذلك الدليل الأخير الذي ستكون لنا وقفة مع بعض فقراته لاحقاً بعون الله سبحانه.

هذا، وقد ذكروا أدلّةً أخرى لإثبات عدم حجية خبر الواحد عقلاً، أغلبها صار واضح الضعف للغاية، وقد هجره المتأخّرون، وكان مذكوراً في كتب المتقدّمين، كالمرتضى والآمدي وغيرهما، منها أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم فيجب أن لا نعمل به، إلى غيرها من الوجوه العديدة[1] التي صار أمرها والجواب عنها واضحاً بعد الأبحاث التي تطوّرت تارةً على صعيد نظريات الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وأخرى على صعيد نظرية حجية خبر الواحد نفسها وملحقاتها وتفريعاتها وما يتصل بدليل الانسداد أيضاً وبعض ملحقاته وذيوله، وبعضها ممّا تقدّم فلا نطيل.

---

(١) راجع في هذه الوجوه: الآمدي، الإحكام ٢: ٢٨٦؛ والمرتضى، الذريعة ٢: ٥٢٢ ـ ٥٢٤؛ والمحقق الحلي، معارج الأصول: ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول: ٢٣٠.

نتائج البحث

في نظريّة عدم حجيّة خبر الواحد

بما تقدّم يتمّ الكلام في نظرية عدم حجية خبر الواحد، وقد خلصنا منها إلى:

١ ـ وجود دليل قرآني على عدم الحجيّة، غير أنه موقوف على عدم ورود مخصّص له.

٢ ـ وجود بعض الروايات النافية للحجيّة بنحو كونها مؤيّدةً للدليل القرآني، وهي المجموعة الحديثية الثالثة المتقدّمة، وهي أيضاً موقوفة على عدم قيام دليل مخصص أو مقيّد يثبت الحجيّة لظنٍّ من الظنون.

٣ ـ عدم صحّة الاستدلال ببعض المجموعات الحديثيّة، وأيضاً ببعض الآيات القرآنيّة، وكذلك بالإجماع، وبأكثر الوجوه العقليّة على عدم حجيّة خبر الواحد؛ فإنّ في هذه كلّها مجالات للنقاش والإشكال.

٤ ـ بعض الوجوه العقليّة ـ كالوجه الثاني والتاسع ـ نافعٌ في تكوين رؤية صحيحة عن حجية الظنّ في الدين ومساحته، وسيأتي تحقيقه بحول الله.

٥ ـ إنّ أصالة عدم الحجيّة فيما شكّ في كونه حجّةً، تقف أيضاً لصالح القائلين بعدم حجيّة خبر الواحد أو الظنّ الصدوري.

وبناء عليه، فنحن ملزمون ـ ولو قام الدليل على عدم الحجيّة ـ بالبحث في دليل الحجيّة، للتأكّد من عدم المخصّص لدليل الكتاب والسنّة، وعدم وجود الرافع لموجب أصالة عدم الحجيّة، وهذا ما يحوجنا إلى دراسة نظريّة حجية خبر الواحد؛ لمعرفة وجوهها وأدلّتها الأساسيّة، وهو ما سنعالجه في المحور الثاني من هذا الفصل، إن شاء الله تعالى.

المحور الثاني
نظريّة حجية الحديث الظنّي (خبر الواحد)

تمهيد

شاعت نظريّة حجية الحديث الظنّي أو السنّة المحكيّة الظنية أو حجيّة خبر الواحد في أوساط علماء أهل السنّة شيوعاً بالغاً، أما في الوسط الشيعي الإمامي، فالمؤكّد أنه ومنذ زمن العلامة الحلي (٧٢٥هـ) وإلى عصرنا، صارت نظريّة حجية خبر الواحد من أصول الاجتهاد وأركانه الكبرى، إذا استثنينا وجهة نظر الإخباريّين وبعض المتأخّرين، بل صار البحث عنها بحثاً في الواضحات، حتى أنّك تجد الأصولي ـ بحسب صياغاته وألوان تعبيره ـ يرى وهو في أوّل بحث حجيّة خبر الواحد، أنّه يلج بحثاً مفروغاً عن النتيجة الأوّلية منه، وأنّ الخلاف يقع في تخريج هذه النتيجة وتكييفها، فهل مدركها ومستندها آية النبأ أو السيرة العقلائية أو غير ذلك؟ وما هي حدودها ومساحاتها وشروطها؟ وهكذا.

وقد أفاض الأصوليّون المتقدّمون والمتأخّرون من مختلف مذاهب المسلمين في البرهنة على حجيّة الخبر الآحادي، وتمسّكوا لها بالأدلّة الأربعة وما يحيط بها أيضاً من أدلّة ووجوه، ونجد تطويراً مميّزاً في القرون الأخيرة في علم أصول الفقه الإمامي لدراسة هذه الأدلّة. وقد أفضنا في الحديث عن ذلك كلّه ـ من زاوية تتبعيّة تاريخيّة ـ في

كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة»[1]، فلا نعيد.

وعلى أيّة حال، بدورنا سوف نستعرض هذه الأدلّة التي شادوا عليها نظريّة حجيّة خبر الواحد أو الحديث الظنّي بالتفصيل الذي قد يوجب الملل أحياناً؛ لأنّ نتائج هذا الموضوع بالغة الأهميّة للغاية، فلا نريد الخروج منه إلا بعد استنفاد الجهد لتأسيس رؤية متكاملة وراسخة وجادّة إن شاء الله تعالى وأعان، كي نرى ما هي النتيجة التي توصّلنا إليها؟

نظريّة حجية الحديث الظنّي (الآحادي)، الأدلة والشواهد والمستندات

أشرنا إلى أنّ علماء الإسلام وأصول الفقه الإسلامي أقاموا مجموعةً من الأدلّة من مصادر مختلفة، لتأسيس وتأصيل نظريّة حجية خبر الواحد الظنّي، وقد تراكمت هذه الأدلّة وتطوّرت عبر الزمن، حتى أصبحت نتائجها أشبه بالبديهة التي لا يمكن الخروج منها.

وهذه الأدلّة ينتمي قسمٌ منها إلى مجال النقل (القرآن الكريم والسنّة الشريفة)، فيما ينتمي القسم الآخر إلى المجال العقلي والعقلائي (الأدلّة العقليّة ودليل الانسداد، والسيرة العقلائيّة و..)، ونذكر هذه الأدلّة، نقليّاً ثم عقليّاً، وفقاً للترتيب الذي سار عليه الاجتهاد الأصولي عند المحقّقين البارزين في هذا المجال.

---

(١) انظر بالخصوص: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥١ ـ ٤٣٧.

المستند القرآني
لنظريّة حجية خبر الواحد

تمهيد

ذُكرت ـ على المستوى القرآني ـ عدّة آيات قرآنية، استدلّ بها على حجيّة خبر الواحد الظنّي، وبعض هذه الآيات كان عند بعضهم أقوى من بعضٍ آخر، وبالعكس، فبعضهم ـ كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى ـ جعل آية النبأ هي العمدة، فيما جعل آخرون آية النفر أساساً في شرعيّة خبر الواحد الظنّي.

ونحن ذاكرون هذه الآيات؛ كي نحلّل دلالاتها ومعطياتها بحول الله تعالى، وذلك على الشكل الآتي:

الآية الأولى: آية النبأ وتأسيس نظريّة حجية خبر العادل

استند الكثير من علماء أصول الفقه الإسلامي ـ لاسيما المتقدّمين منهم[1] ـ إلى آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ (الحجرات: ٦)، وذلك من حيث إنّها تحذّر من

(١) لعلّ أوّل من يلوح منه الاستناد إلى آية النبأ هنا هو البخاري في الجامع الصحيح ٨: ١٣٢، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، في الصحيح ١: ٦ ـ ٧.

خبر الفاسق ممّا يعطي فيها فسحةً لشرعيّة خبر العادل واعتباره وقيمته العلميّة والاستناديّة.

وقبل الشروع بذكر تقريبات وصياغات الاستدلال بهذه الآية الكريمة المهمّة، نقف وقفةً تفسيرية ولغويّة أوّلية كي نطلّ على الآية بعيداً عن المساجلات الأصوليّة، لتكوين فهم عرفي وتاريخي لها؛ ذلك أننا نعتقد بأنّ واحدة من أخطاء البحث الأصولي تكمن في شروع الكثير من الأصوليّين في الاستدلال بآيةٍ ما على موضوع أصولي، أو رواية كذلك، دون دراسة عامة لسياق الآية ونزولها وما قاله المفسّرون فيها، بعيداً عن المماحكات البحثية الأصوليّة، وهذا ما قد يُبْعِد الإنسان أحياناً عن الجوّ العرفي في فهم الآيات والأحاديث، من هنا نفضّل أن يطلّ البحث الأصولي على الآيات ضمن سياق العقل التفسيري الذي يملك الخبرة الكافية في فهم القرآن الكريم وأسلوبه وبيانه وطريقته في التعبير، بدل اقتطاع الآيات ثم التعامل معها بذهنيّة مبتورة.

أولاً: مقدّمات تفسيرية ولغويّة

يمكننا ترتيب هذه المقدّمات التفسيريّة واللغويّة على الشكل الآتي:

١ ـ آية النبأ، أسباب النزول والملابسات التاريخيّة

جاء في النصوص التاريخية والتفسيرية عدّة صيغ وأشكال لبيان سياق نزول آية النبأ، وهي:

الصيغة الأولى: ما جاء في التفسير المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القمي، من أنّ الآية الكريمة ـ آية النبأ ـ نزلت في ماريّة القِبطية، وذلك أنّ عائشة اتهمتها بالسفاح أو أنّ إبراهيم ليس ابناً للنبيّ، وإنما هو من جَريح القِبطي؛ لدخوله على ماريَة كلّ يوم، فغضب رسول الله ﷺ وطلب من عليّ أن يأخذ السيف ويأتيه برأس جريح، ولما لحق

به علي وجده مجبوباً، فنزلت الآية الكريمة[١].

وهناك روايتان في تفسير القمي تؤكّدان مضمون هذه القصّة: إحداهما مرسلة، والثانية ضعيفة السند بأحمد بن راشد المجهول، بل المهمل في كتب الرجال، وربما يكون أبو أحمد بن راشد، وهو أيضاً مجهول، أو أحمد بن رشيد (كما في نسخة أخرى)، وهو إما مجهول أو ضعيف[٢]، وقد يكون أحمد بن راشد الهلالي الوارد في بعض أسانيد كتب السنّة، وهو مجهول الحال، بل بعضهم ضعّفه[٣]، فلا يصلح سند هذه الرواية، لاسيما وأنّنا لا نبني على توثيقات رجال القمي.

كما أنّ هذا السبب للنزول لا ينسجم مع قيم النبي وخلقه الرفيع الذي ذكر في القرآن الكريم؛ إذ كيف يأمر بقتل إنسان دون شهادة الشهود أو حتى قبل سماع الخبر منه؟! إلا إذا قيل: إنّ في الرواية أمراً لعليّ بالتثبّت أو أنّه أراد كشف حال عائشة، كما نصّت عليه الرواية الأخرى في تفسير القمّي أيضاً.

يُضاف إلى ذلك أنّه لم تشتهر هذه الصيغة في أوساط المفسّرين والرواة، ولم ترد في مصادر التفسير الأساسيّة ولا مصادر الحديث الكبرى والرئيسة في كتب المسلمين قاطبة، مما يصعّب حصول الوثوق بها.

نعم، هذه الصيغة تنسجم مع الدلالة القرآنية؛ لأنها تفترض فسق الطرف الذي حرّض النبيّ سلفاً والنيّة السيئة له في هذا الأمر، فيصحّ أن يخاطب النبيّ بأن يتثبّت من الأمر ولا يطلب قتل الرجل قبل التثبّت، كي لا يصيب قوماً بجهالةٍ، ثم يندم. ومع ذلك لو لاحظنا الآية اللاحقة فقد تكون مشعرةً ـ لو اتحدت مع هذه الآية نزولاً كما

---

(١) تفسير القمي ٢: ٣١٩؛ ومجمع البيان ٩: ٢٢٠.

(٢) انظر هذه الأسماء في: معجم رجال الحديث ٢: ١٢٥، و ٢٢: ١٢.

(٣) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٩٧؛ وسبط ابن العجمي، الكشف الحثيث: ٤٥؛ وابن حجر، لسان الميزان ١: ١٧١ ـ ١٧٢.

يترجّح ـ بأنّ الذين كادوا يهلكون هم المؤمنين، وأنّ وجود النبيّ هو الذي منع العنت والهلاك عنهم، ممّا يوحي بأنّ النبيّ لم يكن هو من اتخذ القرار المفضي إلى إصابة القوم بجهالة.

لكنّ الرواية الثانية في تفسير القمي تؤكّد أنّ النبي كان على علم ببراءة مارية والقبطي، وإنما طلب شكليّاً من علي ذلك كي يرى مدى إصرار عائشة على ارتكاب هذا الخطأ، وهذه الرواية لا تنسجم مع سياق الآية نفسها؛ لأنّ المفروض أنّ النبيﷺ لم يقصّر في الأمر أو يستعجل قبل التبيّن، فلماذا نزلت الآية إذاً تحذّر من ذلك؟!

ولعلّ ما يزيد في هذا التضعيف أنّ قصّة الإفك هذه جاءت في سياق أسباب نزول آية الإفك التي اختلفت المذاهب في أنّ المبرأ فيها هل هو السيدة عائشة أو السيدة مارية القبطيّة؟ فلو كانت آية النبأ قد نزلت في هذا السياق أيضاً فهذا يعني تكرّر الحادثة وهو بعيد جدّاً، أو نزول آية النبأ مع آيات الإفك وانفصالهما قرآنيّاً على مستوى الجمع القرآني، وربما يكون بعيداً أيضاً.

إنّ هذا كلّه يضاعف القناعة بضعف هذه الرواية المرسلة والمسندة بسندٍ ضعيف، فلا يصحّ الاعتماد عليها.

الصيغة الثانية: وهي التي تقول بأنّ النبيﷺ بعث الوليد بن عُقْبَة بن أبي مُعَيط ـ أخو عثمان بن عفان لأمّه ـ إلى بني وَلِيعة، وكانت بينه وبينهم شحناء في الجاهليّة، فلما وصلهم خرجوا إليه يستقبلونه، فخشي منهم فرجع إلى النبيﷺ، وقال: إنهم أرادوا قتلي، فلمّا بلغهم الأمر أتوا إلى الرسول وأخبروه بواقع الحال، عندئذ هدّدهم النبي بالقتل والسبي، فنزلت الآية في الوليد بن عقبة.

وهذه الصيغة ـ بهذا الشكل ـ وردت في تفسير فرات الكوفي[1].

ويمكن نقدها سنداً ومتناً:

---

(١) تفسير فرات الكوفي: ٤٢٧.

أ ـ أما سنداً، فبورود رجل مهمل جداً فيه لم نجد له رواية إلا هذه[1]، وهو محمد بن عماد (عمار) البربري، بل حتى لو حذفنا «البربري» لا نجد شخصاً ثقةً في هذه الطبقة على تقدير أنّ اسمه محمّد بن عمار، وإلا فمحمّد بن عماد لا وجود له[2]، وعلى تقدير كونه حمزة بن عمارة البربري (اليزيدي)، وأنّه قد حصل تصحيف، فهو ضعيف، وعلى الأقلّ لم تثبت وثاقته، فالرواية لا يصحّ الاستناد إليها.

نعم، احتمل بعضهم أنّ محمّد بن عماد البربري في كتاب الطبراني هو تصحيف لمحمّد بن حماد الترمذي، أحد مشايخ الطبراني[3]، ولعلّه محمد بن حامد الترمذي أحد شخصيات التصوّف السنيّ وكان محدّثاً أيضاً، ويقع في طبقة مشايخ الطبراني إمكاناً، ولعلّه محمد بن موسى بن حماد المعروف بالبربري والمتوفّى عام ٢٨٩هـ، وكان أخبارياً عالماً، ولكنّ تأكيد أنّ الواقع في سند فرات الكوفي هو هذا أمرٌ صعب، بل الأمر مجرّد ظنّ واحتمال لا يغنيان من الحقّ شيئاً.

يُضاف إلى ذلك أنّ تفسير فرات الكوفي هو للشيخ أبي القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، والذي يظهر أنه كان يعيش أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، وقيل: توفي عام ٣٥٢هـ. ولا نملك من خلال كتب الحديث والرجال والتراجم والتاريخ أيّ معلومات عنه، بل يعدّ من المهملين جداً في كتب الرجال عند المسلمين قاطبة، إلى حدّ أنّ بعضهم ذكر أنه لو لم نجد اسمه مكرّراً في الأسانيد وفي كتب الشيخ الصدوق لحصل لنا شكّ أساساً في وجود شخص بهذا الاسم. نعم، حكم

(١) رأيته واقعاً في سند رواية، وردت عند الطبراني في المعجم الكبير ٢: ١٣٨.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٨: ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) انظر: أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي المنصوري، إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني: ٦٠٠.

السيد الخوئي بوثاقة فرات الكوفي؛ لوروده في أسانيد القمي(١)، وهو رأي لا نقول به، كما ذكرناه في أبحاثنا الرجاليّة.

بل إذا تجاوزنا إشكالية المؤلّف نفسه، وتخطّينا الشيخ الصدوق، نجد أنّ هذا التفسير لم ينقل عنه أحد من العلماء ـ مع أنّ أقدم نسخة له وصلتنا تعود إلى القرن العاشر الهجري ـ إلى زمن العلامة المجلسي (١١١١هـ)، باستثناء الحاكم الحسكاني، حيث أكثر من النقل عنه في كتابه شواهد التنزيل(٢).

ب ـ وأمّا متناً، فلسببين:

السبب الأوّل: لقد وصفت الآية الوليد بأنه فاسق، مع أنّ الرواية لا تشير إلى ذلك، بل أقصى ما هناك أنه توهّم إرادتهم قتله، وهذا لا يصحّ وصفه بالفاسق، ففسقه لم يلعب دوراً هنا على تقدير وجوده، إلا إذا قيل: إنّه فاسق من الخارج، مع أنّ هذا الوصف مشعرٌ بالعلّية والتأثير، كما سيأتي، فلماذا لم نَرَهُ في تضاعيف الرواية التاريخية في سبب النزول؟!

السبب الثاني: لم نفهم لماذا أصرّ النبيﷺ على تهديدهم والوعيد لهم رغم توضيحهم الأمر؟! مع أنّ طريقة تبريرهم كانت تستدعي سؤال الوليد لتبيّن الأمر بوضوح، الأمر الذي يجعل تصرّف النبي غير مفهوم ولا متوقّع.

يضاف إلى ذلك ما ذكرناه آنفاً من إشعار الآيتين بأنّ وجود النبي هو الذي حال دون الوقوع في الهلكة، الأمر الذي يوحي بأنّه لم يشارك في اتخاذ هذا الموقف المستعجل، فيما هذه الرواية التاريخيّة تجعله هو صاحب هذا الموقف الغريب.

الصيغة الثالثة: وهي عين الصيغة الثانية في صدقات بني المُصْطَلِق، لكنّ الوليد لم

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) لمزيد من الاطلاع حول هذا التفسير، انظر: تفسير فرات الكوفي: ٩ ـ ٤٢، مقدّمة مصحّح الكتاب ومحقّقه: محمد كاظم.

يخبر الرسول أنهم يريدون قتله، بل أخبر بارتدادهم ومنعهم الزكاة، وليس فيها حديث عن إصرار النبيّ على تهديدهم حتى بعد توضيحهم الأمر له. وهذه هي الصيغة المشهورة في مصادر التفسير المختلفة(١).

وهي صيغة مقبولة تنسجم مع الآية الكريمة نفسها، نعم، لا يوجد خبر صحيح السند عليها، كما أنّها قد لا تنسجم مع الاستيحاء الذي خرجنا به من ضمّ آية النبأ إلى الآية التي تليها، واللتان لا تضعان النبي في موقف من ارتكب هذا الخطأ، وعليه فإن حصل اطمئنان من شهرة هذه الرواية التاريخيّة، وتجاوزنا إشكاليّة الآية اللاحقة، كانت هي السبب الحقيقي، وإلا فلا نعرف سبب النزول.

٢ـ الصورة التفسيرية لآية النبأ

إنّ الصورة التي طرحها المفسّرون المسلمون لآية النبأ أنّها تطالب بالتبيّن والتثبّت من مضمون الخبر الذي جاء به الفاسق، وتنكير النبأ والفاسق شاهدٌ على التعميم، أي أنه لو جاءكم أيّ خبر وأيّ فاسق فتوقّفوا في الأخذ هنا، إلى أن تقوم الشواهد على صحّة مضمون الخبر، وذلك كراهة أن تصيبوا أو كي لا تصيبوا قوماً ـ أيَّ قوم ـ بجهالة، أي جاهلين بحقيقة الأمر، فتندموا على ما فعلتم بهم(٢).

---

(١) انظر: التبيان ٩: ٣٤٣؛ وجوامع الجامع ٣: ٤٠١ ـ ٤٠٢؛ ومجمع البيان ٩: ٣٢٠؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٧١ ـ ٣٧٢؛ والتفسير الأصفى ٢: ١١٩٢؛ والصافي ٥: ٤٩؛ والميزان ١٨: ٣١٩؛ والأمثل ١٦: ٥٢٤ ـ ٥٢٥؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٢٥٩؛ وتفسير القرآن للصنعاني ٣: ٢٣١؛ وجامع البيان ٢٦: ١٦٠ ـ ١٦٢؛ وأحكام القرآن للجصاص ٣: ٥٢٩؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٨؛ وتفسير ابن أبي زمنين ٤: ٢٦١؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٧٧؛ وأسباب النزول للواحدي: ٢٦١ و..

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: التبيان ٩: ٣٤٣؛ وجوامع الجامع ٣: ٤٠٢؛ ومجمع البيان ٩: ٢٢٠ ـ ٢٢١؛ وجامع البيان ٢٦: ١٦٢؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٩؛ والتفسير الأصفى ٢: ١١٩١ ـ ١١٩٢؛ والصافي ٥: ٤٩؛ والميزان ١٨: ٣١١؛ وتفسير شبر: ٤٨٢؛ والأمثل ١٦: ٥٢٦.

وفي مجمع البيان وغيره أنّ النبأ هو الخبر العظيم الشأن، وأنّ الفاسق هو الخارج عن طاعة الله[1].

ويرى صاحب تفسير الأمثل ـ كما ألمحنا قبل قليل ـ أنّ في الآية التالية لآية النبأ إشارة إلى أنّ جماعة من المؤمنين كانوا مصرّين على قتال بني المصطلق[2]؛ وذلك أنها تشير إلى أنّه لولا رسول الله لهلكوا، قال تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهَّ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلكِنَّ اللهَّ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيانَ أُولئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ**﴾ (الحجرات: ٧).

وصرّح الطبري في جامع البيان أنّ المراد بالفاسق هنا هو الكاذب[3]، ونقله السلّمي عن سهل ـ فيما يوحي بالاختلاف عما صرّح به مثل مجمع البيان ـ وقيل: هو الفاسق المعلن بالذنب[4].

وقد نصّ أكثر المفسّرين على تعدّد القراءة في الآية الكريمة، حيث قرأت «فتبيّنوا» وقرأت «فتثبّتوا»، وذكروا أنه لا فرق بين الكلمتين في المعنى هنا[5].

قال الطبري: «واختلفت القرّاء في قراءة قوله: فَتَبَيَّنُوا، فقرأ ذلك عامّة قرّاء أهل المدينة «فتثبّتوا» بالثاء، وذكر أنّها في مصحف عبد الله منقوطة بالثاء. وقرأ ذلك بعض القراء فتبيّنوا بالباء، بمعنى: أمهلوا حتى تعرفوا صحّته، لا تعجلوا بقبوله، وكذلك معنى «فتثبّتوا». والصواب من القول في ذلك أنّهما قراءتان معروفتان متقاربتا المعنى، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب»[6].

---

(١) مجمع البيان ٩: ٢٢٠ ـ ٢٢١؛ والتبيان ٩: ٣٤٣.

(٢) الأمثل ١٦: ٥٢٧.

(٣) الطبري، جامع البيان ٦: ٣٦٠؛ وتفسير الثعلبي ٤: ٧٣.

(٤) تفسير السلّمي ٢: ٢٦١؛ وتفسير الثعلبي٩: ٧٧.

(٥) انظر المصادر السابقة.

(٦) الطبري، جامع البيان ٢٦: ٧٨.

٣ـ وقفة مع اللغة والمفردات

توجد في هذه الآية الكريمة بعض المفردات الأساسيّة التي لابدّ من نظرٍ لغويّ خالص لها في البداية، وهي:

المفردة الأولى: الفسق، ذكر الفراهيدي أنّ الفسق هو الترك لأمر الله، والميل إلى المعصية[١]، وفي صحاح الجوهري: فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها، والفسق الخروج والفجور، ونسب إلى ابن الأعرابي أنه لم يسمع في كلام الجاهليّة ولا في شعرهم كلمة «فاسق»، وتعجّب الجوهري منه[٢]، وفي معجم مقاييس اللغة: إنّ الفسق هو الخروج عن الطاعة، تقول العرب: فسقت الرطبة عن قشرها إذا خرجت[٣]، وفي لسان العرب: الفسق العصيان والترك لأمر الله عز وجل والخروج عن طريق الحقّ، وفسق.. أي فجر.. والفسق: الخروج عن الأمر.. وفسق فلان ماله إذ أهلكه وأنفقه.. والفواسق من النساء: الفواجر.. أصل الفسق الخروج عن الاستقامة..[٤]، ونحو ذلك ما جاء في القاموس المحيط[٥]، ومجمع البحرين[٦]، وتاج العروس[٧].

والذي يبدو من مراجعة كتب اللغة أنّ المعنى الأصليّ لكلمة فسق هو الخروج عن مقتضى الشيء على وجه الفساد، فالاستعمالات التي ذكروها للكلمة ـ بعيداً عن الدين ـ كلّها تصبّ في هذا المعنى، ونعتقد أنّ تطبيقهم الفسق على الخروج عن الدين لم يكن

---

(١) الفراهيدي، العين ٥: ٨٢.

(٢) الصحاح ٤: ١٥٤٣؛ وانظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٥٠٢؛ ولسان العرب ١٠: ٣٠٨.

(٣) معجم مقاييس اللغة ٤: ٥٠٢.

(٤) لسان العرب ١٠: ٣٠٨.

(٥) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٣: ٢٧٦.

(٦) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٠٢.

(٧) الزبيدي، تاج العروس ١٣: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

تفسيراً للمفردة، بقدر ما بات هو التطبيق الشائع للكلمة بعد هيمنة الثقافة الإسلاميّة والقرآنيّة، فالفاسق هو الخارج عن جادّة الشيء، سواء سمّي فاسقاً في الشرع أم لا، ولعلّ الذين عبّروا عنه هنا بالكاذب من المفسّرين أخذوا سياق الآية الشريفة؛ لأنّ الفسق مادام هو الخروج عن الحدّ الطبيعي للأمور، فجعله في سياق الحديث عن الإخبارات يجعل الخروج فيه بمعنى الكذب؛ إذ هذا هو المعنى المتبادر والمنصرف.

وإذا رجعنا إلى الاستخدامات القرآنية للكلمة وجدنا:

أ ـ استعمالها بمعنى الخروج واضحاً في مثل: ﴿**إِنَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**﴾ (الكهف: ٥٠)، فلو كان الفسق خروجاً عن الدين للزم التكرار في كلامه تعالى؛ لأنّ أمر الله مستبطن في كلمة الفسق.

ب ـ واستعمالها في مقابل الإيمان، كقوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ**﴾ (السجدة: ١٨)، وقوله سبحانه: ﴿**مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (آل عمران: ١١٠) وقوله عز من قائل: ﴿**وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (النور: ٥٥)، وقوله تبارك وتعالى: ﴿**فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ (الحديد: ٢٦)، وقوله عز وجلّ: ﴿**فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ (الحديد:٢٧).

ولعلّ هذه المقارنة والمقاربة في النوع الثاني من الاستخدامات هو الذي أوحى بتكوّن مفهوم الخروج عن الدين وإسقاطه على كلمة الفسق، في حال يمكن أن يكون ذلك تطبيقاً جليّاً للانحراف والخروج عن الجادّة؛ لأنّنا نستبعد أن تكون كلمة «فاسق» ذات معنى ديني في لغة الجاهليّة، والاستخدامات القديمة لها لا توحي بذلك، ولعلّ هذا ما يطلّ بنا على ما قيل من عدم وجود هذه الكلمة قبل الاسلام بصيغة اسم الفاعل.

وعليه، فالأقرب في الجذر اللغوي أن يكون معنى الفاسق هو الخارج عن الحدّ المستقيم وجادّة الوسط ومقتضى الشيء، والتي يمثلها الإسلام أيضاً في أكثر من موقع.

المفردة الثانية: النبأ، يقول الفراهيدي: «النبأ مهموز: الخبر، وإنّ لفلانٍ نبأ: أي خبراً»[١]، ومثله قال الجوهري[٢]، وابن فارس[٣]، وابن الأثير[٤]، والاسترآبادي[٥]، وابن منظور[٦].

وجاء: «الفرق بين النبأ والخبر أنّ النبأ لا يكون إلا للإخبار بما لا يعلمه المخبر، ويجوز أن يكون المخبر (الخبر) بما يعلمه وبما لا يعلمه؛ ولهذا يقال: تخبرني عن نفسي، ولا يقال: تنبئني عن نفسي، وكذلك تقول: تخبرني عما عندي، ولا تقول: تنبئني عما عندي.. وقال علي بن عيسى: في النبأ معنى عظيم الشأن، وكذلك أخذ منه صفة النبيّ ﷺ، قال أبو هلال أيّده الله: ولهذا يقال: سيكون لفلان نبأ، ولا يقال: خبر بهذا المعنى، وقال الزجّاج في قوله تعالى: ﴿فَسَيَأْتِيهِمْ أَنبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (الشعراء: ٦): أنباؤه تأويله، والمعنى: سيعلمون ما سيؤول إليه استهزاؤهم، قلنا: وإنما يطلق عليه هذا لما فيه من عظم الشأن.. النبأ: الخبر الذي له شأن عظيم، وقال الراغب: النبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن، ولا يقال للخبر: نبأ حتى يتضمّن هذه الأشياء»[٧].

والملاحظ ـ لغويّاً ـ أنّ هناك تفسيرين لكلمة «نبأ»:

١ ـ مطلق الخبر، وهو ما ذكره أكثرهم.

٢ ـ خصوص الخبر ذي الشأن، وهو ما جاء في الطبعة الحاليّة لكتاب الفروق

---

(١) الفراهيدي، العين ٨: ٣٨٢.

(٢) الجوهري، الصحاح ١: ٧٤.

(٣) معجم مقاييس اللغة ٥: ٣٨٥.

(٤) النهاية في غريب الحديث ٥: ٣.

(٥) الاسترآبادي، شرح شافية ابن الحاجب: ٤٠٨.

(٦) ابن منظور، لسان العرب ١: ١٦٢.

(٧) الفروق اللغوية: ٥٢٩.

اللغويّة، ووجدناه سابقاً في كلمات الطبرسي في مجمع البيان. وجذر الكلمة هو انتقال الشيء من موضع إلى آخر، لهذا تقول العرب: سيل نابئ أي أتى من مكان إلى مكان، والنبأة الصوت، لخروجه من مكان إلى آخر وهكذا، وسمي الخبر نبأ لأنّه يأتي وينتقل من مكان إلى آخر أو من شخص لآخر[١].

وبالعودة إلى الاستخدام القرآني لهذه الكلمة، نجد أنّها تنسجم مع مطلق الخبر، كما تحتمل الخبر العظيم الشأن، قال تعالى: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ**﴾ (المائدة: ٢٧)، ﴿**وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (الأنعام: ٣٤)، ﴿**لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ**﴾ (الأنعام: ٦٧)، ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا**﴾(الأعراف: ١٧٥)، و..[٢]، وقد وصف النبأ أحياناً في القرآن بالعظمة، قال تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ**﴾ (ص: ٦٧)، وقال سبحانه: ﴿**عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ**﴾ (النبأ: ٢).

وإذا لاحظنا الآية التي نحن فيها فهي أيضاً تحتمل الوجهين، وقرينة السياق النزولي تتقبّل هذا الموضوع، فالخبر الذي جاء به الوليد بن عقبة كان عظيماً؛ إذ هو كفر وارتداد جماعة وليس أمراً يسيراً في دولة النبي الفتيّة آنذاك.

وعليه، فإذا حصل اطمئنان ـ وليس بالبعيد ـ بكلام أغلب اللغويين والمفسّرين من أنّ المراد مطلق الخبر كان به، وإلا أخذ بالقدر المتيقّن، وهو الأخبار المهمّة الخطرة.

المفردة الثالثة: الجهالة: يضع اللغويّون الجهالة في سياق عدم العلم، وهذا هو ما لمسناه سابقاً من جمهور المفسّرين، يقول الطريحي: «**الجهل: خلاف العلم، يقال: جهل فلان جهلاً وجهالة**»[٣]. ونحوه الصحاح[٤]، وفي العين: «**الجهالة: أن تفعل فعلاً بغير**

---

(١) انظر، المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١٢: ١٢ ـ ١٤.

(٢) التوبة: ٧٠، ويونس: ٧١، وإبراهيم: ٩، والشعراء: ٦٩، والقصص: ٣، وص: ٢١، والتغابن: ٥.

(٣) الطريحي، مجمع البحرين ١: ٤٢١.

(٤) الجوهري، الصحاح ٤: ١٦٦٣.

علم»[١]، وقال ابن فارس: «جهل: الجيم والهاء واللام أصلان: أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفّة وخلاف الطمأنينة، فالأوّل الجهل نقيض العلم..»[٢].

وهذا النص الأخير ـ بضمّ اشتقاق الجهالة من الجهل ـ يقدّم افتراضاً جديداً، وهو كون معنى الجهالة هو الخفّة والسذاجة والسفاهة، وهو الشيء الذي ذكره بعض الأصوليين كما سيأتي إن شاء الله[٣]، وسوف نتحدّث عنه هناك، ولعلّ ما يؤيّد ـ لغوياً ـ كلامَ ابن فارس هو ما ذكره ابن الأثير في النهاية من تفسير الحديث القائل: من استجهل مؤمناً فعليه إثمه، قال: «أي من حمله على شيء ليس من خلقه»[٤].

لكنّ الإنصاف أنّنا لم نجد في كلام اللغويين والمفسّرين من أعطى للجهالة معنى السفاهة، إلا ما يستوحى ممّن ذكرناهم، وإلا فالمتبادر عندهم هو الجهل وعدم العلم، وإن كان اللسان العربي في قضيّة العلم والجهل مرتبطٌ بالعمل عادةً، أكثر مما هو بمحض النظر، أي بالحكمة العمليّة أكثر من النظرية، لاسيما مع عدم أنس العرب بالأبحاث النظريّة والفلسفية آنذاك. ولهذا تجد أنّ القرآن الكريم أطلق عنوان الجاهل أو الجاهلين وقصد منه شيئاً ذا صلةٍ بجانب العمل، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قالُوا أَتَتَّخِذُنا هُزُواً قالَ أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ**﴾ (البقرة: ٦٧)، فاعتبر أنّ اتخاذه لهم هزواً هو جهل، وهو في الحقيقة تعبير عن نتائج الجهل التي تدفع بالإنسان عمليّاً لتصرّفات غير واعية، وقال تعالى: ﴿**قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُونَ**﴾ (يوسف: ٨٩)، اي إذ أنتم تتصرّفون تصرّفاً جاهلاً صبيانيّاً، وفقاً لما ذكره بعض المفسّرين[٥]، وقال سبحانه: ﴿**وَنادى نُوحٌ**

(١) الفراهيدي، العين ٣: ٣٩٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة ١: ٤٨٩.

(٣) مال إلى هذا المعنى أيضاً: السيستاني، حجية خبر الواحد: ٤٧.

(٤) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ١: ٣٢٢.

(٥) انظر: مجمع البيان ٥: ٤٠٠.

رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ قالَ يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ﴾ (هود: ٤٥ ـ ٤٦)، فقد حذّره من الجهل نتيجة سؤاله ما ليس له به علم، وهذا لا معنى له إلا الجهل في مقام العمل، أي أنّ فعل الجاهل هو التصرّف غير الصحيح، فنزّله منزلة الجاهل من حيث العمل، وهذا ما نقصده من أخذ اللغة العربيّة مفهوم الجهل بملاحظة العمل، لا بملاحظة المعرفة فقط. وقال تعالى: ﴿قالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجاهِلِينَ﴾ (يوسف: ٣٣)، فجعل الميل إليهنّ جهلاً، وهذا خير دليل على كون استخدام المفردة قد جاء بملاحظة جانب العمل.

ولعلّ ارتباط الخفّة وعدم السكينة والطمأنينة بالجهل لما ذكره المصطفوي من أنّ العلم يفيد الاطمئنان، والجهل يفيد الاضطراب والخفّة، ولهذا تقول العرب: استجهلت الريحُ الغصنَ، إذا حرّكته فاضطرب، وتطلق العربُ على الخشبة التي يحرّك بها الجمر: مجهل، فيعود الوصف الثاني للأوّل بهذا المعنى[١]. ولعلّ ما قلناه هو ما دفع الشيخ محمّد رضا المظفر لتفسير الجهل بما قابل الحكمة والتعقّل والرويّة، وأنّ الجهل مقابل العلم بالمعنى النظري هو من تأثير المصطلحات الفلسفيّة الطارئة على الثقافة العربيّة[٢]. وسوف يأتي تفصيل الكلام في مفردة الجهالة في الاستخدام القرآني لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وعليه، فالمعطيات اللغوية الأوّلية هنا ترجّح الجهل مقابل العلم، لكنّها كثيراً ما تربطه بجانب العمل والسلوك، وسيأتي ما يخصّ دلالة الآية الكريمة لاحقاً، إن شاء الله.

المفردة الرابعة: التبيّن، وهو ـ كما يقول الجوهري ـ من البَين وهو الفراق، وبان يبين

---

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٢: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) المظفر، أصول الفقه ٢: ٧٣ ـ ٧٤.

بيناً وبينونة، والبين: الوصل، وهو من الأضداد. والبون: الفصل والمزيّة، وبينهما بون بعيد وبينٌ بعيد، والواو أفصح. والبيان: الفصاحة واللسان، وفلان أبين من فلان: أفصح منه وأوضح كلاماً، والبيان: ما تبيّن به الشيء من الدلالة وغيرها، وبان الشيء بياناً: اتّضح، فهو بيّن. وأبان الشيء فهو مبين، وأبنته أنا أي أوضحته، واستبان الشيء: ظهر، واستبنته أنا: عرّفته[١].

وذكر ابن فارس أنّ (بين): أصل واحد، وهو بُعد الشيء وانكشافه. فالبين الفراق، والبَيون: البئر البعيدة القعر. والبين قطعة من الأرض قدر مدّ البصر. وبان الشيء وأبان: اتّضح وانكشف[٢].

وذكر الفيومي أنّ بانَ الأمر يبين فهو بيّن، وجاء بائن على الأصل. وأبانَ إبانة وبيّن وتبيّن واستبان، كلّها بمعنى الوضوح والانكشاف، والاسم البيان، وجميعها يستعمل لازماً ومتعدّياً إلّا الثلاثي، وبان الشيء: انفصل فهو بائن. وتباينوا تبايناً: إذا كانوا جميعاً فافترقوا[٣].

ويذهب المصطفوي إلى أنّ المعنى الحقيقيّ في الكلمة هو الانكشاف والوضوح بعد الإبهام والإجمال، بواسطة التفريق والفصل. يقال: استخرجته فتبيّن، وفرّقت الأجزاء فبانت وانكشفت، وبيّنت ذلك الموضوع بعد ما كان مبهماً. ففيه جهتان: التفريق، والانكشاف، فليس معناها البعد المطلق و لا الظهور المطلق، بل بالقيد المذكور[٤]. وما ذكره المصطفوي قريب جداً.

ونكتفي بهذه المقدّمة التاريخيّة التفسيرية اللغوية الموجزة، لنشرع الآن بالتقريبات والبيانات التي ذكرها الأصوليّون للاستدلال بآية النبأ على حجيّة خبر الواحد الظنّي.

---

(١) الصحاح ٥: ٢٠٨٢ ـ ٢٠٨٥.

(٢) معجم مقائيس اللغة ١: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٣) المصباح المنير ٢: ٧٠.

(٤) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

ثانياً: بيانات الاستدلال بآية النبأ

ذكر العلماء المسلمون عدّة بيانات وتقريبات في مجال أخذ نظرية حجيّة خبر العادل من آية النبأ، بعضها انطلق من مفهوم الوصف، وبعضها من مفهوم الشرط وهكذا، وأهمّها ما يلي:

١. الاستدلال بآية النبأ عبر مفهوم الوصف، صياغات ومناقشات

ذُكرت عدّة صيغ وأشكال للاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد الظنّي من خلال مفهوم الوصف، وأبرزها:

الصيغة الأولى: وهي الصيغة العامة، وتقوم على القول بحجيّة مفهوم الوصف، فإنّ الآية الكريمة ذكرت وصف الفاسق، وهذا معناه عدم وجوب التبيّن في خبر المخبر الذي لا يتصف بوصف الفاسق، فحال هذه الجملة حال الجملة الشرطية بناءً على وجود مفهوم لها، فكأنها قالت: إذا كان المخبر فاسقاً فتبيّنوا من خبره، وهذا معناه أنه إذا لم يكن فاسقاً لا يجب التبيّن، وهو معنى الحجيّة في خبر العادل[1].

ويجاب عن هذه الصيغة بأمور:

الأوّل: ما ذكره غير واحد من الأصوليّين، من إبطال قاعدة مفهوم الوصف في مباحث المفاهيم من علم أصول الفقه، فيكون هذا الاستدلال باطلاً من أساسه، وهذا إشكال مبنائي، لاسيما وأنّ الوصف هنا ـ وهو «فاسق» ـ غير معتمد على موصوف، فهو أقرب إلى مفهوم اللقب الذي هو من أضعف المفاهيم[2].

---

(١) انظر: الرازي، المحصول ٤: ٣٦٥ ـ ٣٦٦؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٢، ١٥٣؛ والصدر، وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٤؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٢؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٤١.

(٢) مفاتيح الأصول: ٣٥٦؛ والفصول الغرويّة: ٢٧٥؛ وفرائد الأصول ١: ١١٧ ـ ١١٨؛ ووسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٥٠٦؛ والكاشاني، مجمع الفرائد في الأصول: ١٤١؛ وبحوث في

وقد بيّن الميرزا النائيني ذلك بأنّ القضية الوصفية أقصى ما تفيد تعليق الحكم بالموضوع المقيّد بالوصف، لكنّها ساكتة عن غيره لا تتحدّث عنه، فقد يكون الحكم شاملاً لتمام أفراد العالم في مسألة وجوب إكرامه، لكنّ المتكلم أراد بيان حصّة، وهي العالم العادل؛ لمصلحة ما، فلا يفيد ذلك مفهوماً[1]. وسيأتي التعليق قريباً بعون الله.

الثاني: ما ذكره السيد الخوئي ـ انسجاماً مع نظريّته في مفهوم الوصف ـ من أنّ ذكر الوصف يفيد ربط الحكم به في الجملة، وإلا صار ذكره لغواً، فإذا قال: تبيّن في خبر الفاسق، فلا معنى عرفاً لأن لا يكون للفسق أيّ دور، بل لابدّ من أن يكون له دور ما، لكنّ هذا لا يعني العليّة التامة الانحصارية بحيث ينتفي طبيعيّ الحكم عند انتفاء وصف الفسق؛ إذ هذا بحاجة إلى دليل، بل معناه الانتفاء على نحو السالبة الجزئية، أي أنّ بعض خبر غير الفاسق لا يجب التبيّن فيه، كما لو كان خبر الفاسق يجب فيه التبيّن مطلقاً، أما خبر العادل فيجب فيه التبين لو كان واحداً لا ما لو كان متعدّداً، وهذا كاف ـ عرفاً وعقلائياً ـ لتبرير ذكر الوصف في المنطوق[2].

وهذا الكلام أكثر عرفيةً من إنكار مطلق مفهوم الوصف، ونحن هنا لا نبحث باب المفاهيم التي نرى أنّهم أكثروا فيها، وفي الكثير من مباحث الألفاظ، من البحث التحليلي غير العرفي، لكننا نؤكّد على أنّ المطلوب ـ قبل الرجوع إلى القواعد العامة في باب الألفاظ ـ ملاحظة خصوص المورد لمعرفة ما ينسبق إليه ذهن العرف العام وما يقتضيه الظهور الموضوعي.

ولكن إذا أردنا الحديث بقدر من الكلّية والعموميّة نرى أنّ ذكر المتكلّم لوصفٍ من

علم الأصول ٤: ٣٤٤؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٣؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٢٩.

(١) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٥٣.

الأوصاف يدلّ على مزيد نظر وتركيز له عليه، فمن الضروري أن لا يكون ذكره له لغواً، وهذا معناه أنّه من الضروري البحث عن مبرّر لرفع هذه اللغوية:

أ ـ فقد يكون ذكر المتكلّم للوصف؛ لأنه موضوع البحث، بلا أيّ مطلب إضافي، كما لو سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: هل يجب إكرام العالم العادل؟ فأجاب: نعم، أكرموا العالم العادل، ففي مثل هذه الحال يكون المبرّر لذكر القيد هو أنّ التخاطب بين طرفي المحاورة كان مركّزاً على هذا الموضوع، فلا ملزم للمتكلّم أن يبيّن أزيد من ذلك، وهذا يعني أنّ السياق المقامي أو الحالي أو.. قد يكون هو المبرّر لذكر الوصف، كما لو كان المتكلّم بصدد الحديث عن أحكام العادل في الإسلام، فهو غير ملزم ببيان الأحكام المختصّة به دائماً، بل قد يبيّن ما يشمله ويشمل غيره أيضاً.

ومن جملة السياقات المحيطة، تلك السياقات التاريخية التي قد تفرض على المتكلّم التنصيص على العادل؛ لوجود جدل في الساحة حوله بخلاف الفاسق مثلاً، فيأتي التنصيص لإفادة ترسيخ الشموليّة للعادل، لا لإفادة الاختصاص، وهذه نقطة جديرة تربط القيود في مقام البيان بالأوضاع التاريخيّة التي تفرض بعضها في بعض الأحيان.

ب ـ وربما يكون التركيز على ذكر القيد لبيان مزيد الاهتمام أو شدّة الحكم، كما لو كان يجب إكرام العالم مطلقاً، لكنّ هذا الوجوب يشتدّ في العالم العادل، فيدفع ذلك المتكلّمَ إلى إفراده بالذكر لبيان مزيد اهتمامه به، وهذا رائجٌ في اللغة العربية، ومنه ذكر الخاصّ بعد العام أو قبله، كما ذكروه في علم البلاغة.

ج ـ وقد يكون ذكر القيد الوصفي لبيان الإطلاق في طرفه، في إشارة إلى وجود تقييدات في طرف غيره، كما لو قال: أكرم العالم العادل، فإنّ وجوب إكرام العالم العادل عند المولى وجوبٌ إطلاقي، بحيث إنّ العالم الفاسق يجب إكرامه، لا أنّ طبيعي الوجوب منتفٍ، بل لأنّ وجوب إكرام الفاسق ليس وجوباً إطلاقياً، بل فيه صور وحالات، كما لو كان الفسق على درجات وبعضها يجب معه الإكرام دون بعض، فلأنه ليس بصدد بيان تمام أحكام وجوب الإكرام ولا يريد ذكر تفاصيل الصور والحالات،

يقتصر على بيان وجوب إكرام العادل حتى يبيّن أن لا قيد فيه، وأنه يجب مطلقاً، وهذه هي نظرية السيد الخوئي، ولهذا قلنا: إنها أقرب إلى الفهم العرفي، لكنّها ليست السبيل الوحيد لرفع لغوية ذكر القيد الوصفي، فنحن مع السيد الخوئي في منطلقه الذي اتخذه وهو معيار اللغوية وعدم اللغوية، لكنّنا لسنا معه في حصر الرافع للغوية بالسالبة الجزئية، فإنّ هناك حالات أخَر لرفع اللغوية، لا تنحصر بالقسمة العقلية، وإنما بملاحظة الاستعمالات، وممارسة التتبّع والتقرّي.

وهذا هو المعيار، فإذا لم نجد مبرّراً عرفياً واضحاً لرفع هذه اللغوية[1]، فإنّ العرف قد يرى للجملة الوصفيّة مفهوماً بقدر جزئي، **وعليه فالاستدلال بقاعدة مفهوم الوصف بصيغتها الأوّلية غير موفّق.**

وبهذا يظهر أنّ إبطال مفهوم الوصف على طريقة الميرزا النائيني فيها قدرٌ من الصحّة وقدر من الضعف:

أما قدر الضعف فيها، فهو اقتصاره على محض إمكان أن يكون المتكلّم بصدد بيان حكم هذه الحصّة لا غير، مع شمول الحكم لسائر الحصص، فإنّ الإمكان هنا لا يكفي، بل لابد من ربطه دوماً بنظام المحاورة العرفي ونظام التبرير العقلائي، حيث يتساءل العرف عن السبب في اقتصاره على بيان حكم الحصّة مع أنّ سائر الحصص لها نفس الحكم؟ نعم، يتمّ كلام الميرزا ويرتفع الضعف عندما يبحث العرف عن مبرّرات ويرى وجود احتمال عقلائي في أن يكون قد ذكر هذا الوصف لسبب تاريخي كون هذا الموضوع كان مطروحاً آنذاك، وهناك من أنكر الحكم بإكرام العادل مثلاً، فهنا حتى لو

---

(١) يُشار إلى أنّ السيد علي السيستاني ذهب في كتابه: حجية خبر الواحد: ٩٩ ـ ١٠١، إلى أنّ الآية وإن ورد فيها شرطٌ ووصف، لكنّها واردة مورد التوبيخ على ما فعلوه، فلا تترتّب نتائج على الوصف والشرط من حيث المفهوم، وكلامه وإن أطال فيه، غير أنّه يعطي احتمالاً نضيفه هنا، لكنّ ترجيحه أو تعيّنه غير مقنع، ولم يُقم عليه معطيات قويّة، ولا نريد أن نطيل، فراجع: المصدر نفسه: ٦٥ ـ ١٠١.

لم نستطع التأكّد من عمليّة الربط هذه بين الوصف والواقع التاريخي، فلا أقلّ من أنّها تبقى ممكنةً بالإمكان العقلائي فتوجب بعض الإجمال وتمنع حتى عن تطبيق قانون السالبة الجزئيّة.

وأما قدر الصحّة فيها، فهو اعتباره إمكانيّة ذكر القيد لمصلحة حتى لو كان الحكم شاملاً لغير المقيّد، وأعتقد أنّ هذا ما فتح الباب للسيد الخوئي للحديث عن اللغوية التي وافقنا على مرجعيّتها في تحديد باب مفهوم الوصف.

وعليه، فلو أحرز العرف أن ذكر القيد الوصفي كان لغايةٍ ما ترفع اللغوية وتُحقّق المصلحة، فيتبع الظهور حينئذ هذه الغاية، أما إذا أحرز انعدام الغايات الأخَر بحيث لا غاية تبرّر ذكر الوصف إلا إرادة المفهوم، ثبت المفهوم حينئذ، أما إذا احتملت الغايات الأخَر ـ بالمعنى الواقعي للاحتمال ـ ولم تستظهر بشكل حاسم أشكل استفادة المفهوم؛ لعدم انعقاد ظهور فيه حينئذ كما ذكرنا.

ومعنى هذا الكلام كلّه، أنّ الاستناد العام لقاعدة مفهوم الوصف في غير محلّه، بل لابد من التفتيش عن الوجوه التفصيليّة التي ذكروها لإفادة المفهوم الوصفي، فإنّ هذه الوجوه هي التي تساعد على اكتشاف أن لا مبرّر لذكر الوصف سوى إرادة المفهوم.

ومن هنا نحتمل أنّ أحد المبرّرات هو أنّ المولى أراد التحذير من العمل بخبر الفاسق ولو أورث الاطمئنان، أو العلم العادي ممّا يعقل سلب الحجيّة عنه، فكأنّ الحجّة في باب الأخبار خصوص العلم ولو العادي، والمولى أراد بهذه الآية أن يحذّر من الاطمئنان الآتي من أخبار الفساق، وأنّه يجب فيه التريّث؛ لأنّه غير موضوعي واحتمالات الخطأ فيه كبيرة، بخلاف الاطمئنان الآتي من خبر العادل، فإنّه من العقلانيّة العمل وفقه، فتكون الآية تحذيراً من اتّباع السبل غير الصحيحة في تكوين العلوم العرفيّة، وقد ألمح لهذا الأمر أيضاً بعض العلماء المعاصرين[1].

---

(١) الرجائي، منهاج الأصول ١: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

وعليه فالصيغة الأولى لتقريب الاستدلال عبر مفهوم الوصف غير تامّة ولا كافية، ولو لأجل كلام السيد الخوئي الذي هو أحد تطبيقات القاعدة التي قلناها، إن لم يقل شخص بأنّ الغرض من ذكر الفاسق هنا هو مجرّد بيان فسق الوليد بن عقبة، لا ربطَ القضيّة بأمر كلي، وإن كان بعيداً جداً.

الصيغة الثانية: ما ذكره الشيخ مرتضى الأنصاري، ورأيت روحه في كلمات بعض علماء السنّة وبعض القدماء، وهو أنّ في خبر الفاسق وصفان: أحدهما ذاتي، وهو كونه خبراً واحداً، وثانيهما عرضي، وهو كون المخبِر فاسقاً، فإنّ خبريّة خبر الفاسق شأنٌ ذاتي له، أما فسق الآتي به فهو أمر عرضي، والذي يستدعي وجوب التبيّن هو فسق المخبِر، لا خبريّة الخبر؛ ذلك أنّ الفسق يناسب عدم قبول الخبر معه، وهذا يعني أنّ خبرية الخبر لا تصلح لأن تكون هي السبب في لزوم التبيّن، وإلا لكان معنى ذلك أنّ التبيّن مترتب على أمر ذاتي في خبر الفاسق، وهذا معناه أنّه كان من اللازم تعليل التبيّن بخبرية الخبر فيكون الوجوب مترتّباً على الخبر، وطروّ الفسق لا قيمة له، وحصيلة ذلك أنّه لا يجب التثبت عند إخبار العدل؛ لأنّ سبب التثبّت منتفٍ فيه، وهذا ينتج إمّا وجوب قبوله، وهذا معنى حجية خبر العادل، أو ردّه وعدم الدعوة إلى التثبّت منه، وهذا ما يصيّر خبر الفاسق أفضل من خبر العادل؛ إذ خبر الفاسق يلزم تبيّنه فيكون حجّة بعد التبين على تقدير المطابقة، أما خبر العادل فلا يجب تبيّنه بل يردّ، ولا يفسح له في المجال ليصير معتَمَداً بعد تصديق التبيّن له[1].

وقد أوضح الميرزا النائيني والمحقق العراقي ـ وتبعهما السيد الخوئي ـ صيغة الأنصاري بأنّ في خبر الواحد الفاسق وصفين: أحدهما وصف ذاتي، وهو كونه خبراً واحداً، وثانيهما وصف عرضي، وهو كونه فاسقاً، ومن الواضح أنه لو اجتمع في شيء

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٦؛ وانظر: الألوسي، روح المعاني ٢٦: ١٤٦؛ والحلي، تهذيب الوصول: ٢٢٩؛ ونهاية الوصول ٣: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

واحد وصفان أحدهما ذاتي والآخر عرضي، وكان منشأ الحكم هو الوصف الذاتي تعيّن ذكره طبقاً لطرائق أهل المحاورة، تماماً كالتعليل لنجاسة الدم بملاقاته المتنجّس مع أنه نجس ذاتاً، فهذا قبيح عرفاً، وعليه فذكر الوصف العرضي ـ وهو الفسق ـ كاشف عن عدم عليّة الوصف الذاتي لوجوب التبين، فيكون وجوب التبين ثابتاً في مورد خبر الفاسق، أما العادل فلا يوجد مقتضٍ لوجوب التبيّن فيه من ناحية خبرية الخبر، فإما يجب قبول خبره وهو المطلوب، أو ردّه مطلقاً، مما يجعله أسوأ من خبر الفاسق، حيث فيه يجب التبين ويمكن الأخذ بعد التبيّن، أما في العادل فلا، فيكون أسوأ[1].

وهذه الصيغة غير تامّة أيضاً؛ وذلك أنّها لم تغيّر شيئاً أساسياً؛ إذ افترضت أنّ ربط وجوب التبيّن بفسق المخبِر دون مطلق الخبر ربطٌ له بأمر عارض، فلو كان الخبر بما هو خبر يجب فيه التبيّن لكان ربط وجوب التبيّن بالفسق ربطاً له بأمر عرضي لا ذاتي، مع أنّ الأصحّ ربطه بأمر ذاتي، وهذا كلّه لا يصحّ إلا على تقدير افتراض اللغوية؛ إذ لو لم يكن الربط بعنوان «خبر الفاسق» لغواً، لصحّ الربط بالعرض أيضاً، فالصحيح التفتيش عن مبرّر للإتيان بعنوان الفاسق مع المحافظة على أن يكون ثبوت التبيّن مستقرّاً على الأخبار كلّها، فلو قلنا: إنّ ذكر الفاسق كان لأجل إثبات المفهوم بنحو السالبة الجزئية لم يكن هذا التقريب صحيحاً كما هو واضح.

وهذا كلّه معناه أنّ الموضوع لا ربط له بذاتية العنوان أو عرضيّته، فحتى لو كان العنوان عرضياً سيرد التساؤل نفسه، وهو أنه لو أريد التبيّن لأجل العنوان الأوّل، فذكر العنوان الثاني لغو، بل لابدّ من الربط بالعنوان الأوّل، وحيث ذكر العنوانان دلّ ذلك على الربط بهما، فهذه المحاولة تعبّر عن خروج من الدلالة العرفية إلى نوع من فلسفة الاستدلال بما لا يقدّم جديداً، ولقد أجاد السيد الخوئي حينما اعتبر أنّ الكلام في

(١) الميرزا النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٥ ـ ١٦٦؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٩ ـ ١١٠؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٤.

هذا الوجه عين الكلام في الوجه السابق، أي في الاستدلال بمفهوم الوصف، وأنه لم يقدّم جديداً[١]، ولعلّه من هنا أيضاً ذكر الصدر والخميني وغيرهما أنّ ذكر وصف الفسق قد يكون للتنبيه على فسق المخبر، وهو الوليد، فيكون الذكر له مبرّراً دون حاجة إلى افتراض ما تقدّم[٢].

الصيغة الثالثة: ما اعتبره السيد الصدر وجهاً في تفسير مراد الشيخ الأنصاري، وذلك أنه لو كان الخبر في نفسه لا يقتضي الحجيّة، فسيكون عدم حجيّته من باب عدم وجود المقتضي لها فيه، وعليه فإناطة عدم الحجيّة بفسق المخبر لا بخبريّة الخبر تدليل على أنّ هذا العدم راجع إلى وجود المانع ـ وهو الفسق ـ لا إلى عدم المقتضي وهو خبرية الخبر، فيفهم من ذلك أنّ الخبر ـ لولا مانع الفسق ـ كان مقتضياً للحجيّة[٣].

وهذه الصيغة تناقش ـ عند السيد الصدر ـ بأنه يمكن أن يكون الخبر غير حجّة في نفسه دائماً لوجود المانع وهو احتمال الخلاف، غاية الأمر أنّ احتمال الخلاف يقوى عند كون المخبر فاسقاً، فأنيط وجوب التبيّن بفسق المخبر كونه المانع الأقوى، مع الحفاظ على وجوب التبيّن في غيره، ولا ضير في ذلك عقلاً وعرفاً[٤].

إلا أنّ هذه المناقشة غير واردة هنا؛ لأنّ افتراض احتمال الخلاف مانعاً، يوحي بأنّ الخبر يقتضي بنفسه اليقين لولا احتمال الخلاف، مع أنّ احتمال الخلاف ليس هو الذي يمنع اليقين بل هو عينه عدم اليقين، فمثلاً نقول: فسق المخبر أدّى إلى حدوث احتمال الخلاف، فَمَنَعَ حصولَ اليقين الذي هو عدم احتمال الخلاف، لا أنّ احتمال الخلاف منع

---

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٦.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٦؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٥؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٤١؛ والمرتضى، الذريعة ٢: ٥٣٦.

(٣) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٥.

(٤) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

حصول اليقين. إلا إذا أريد أن الضدّ بمعنى النقيض مانع، ففي المناقشة التي قدّمها الصدر شيء من المسامحة.

وعليه، فالأفضل في الجواب عن هذه الصيغة أن يقال: إنّ الخبر في نفسه لا يوجب التبيّن، لكنّ هذا لا يعني حجيّته، فإنّ الخبر أعمّ من الخبر اليقيني وغيره، ومن خبر الفاسق والعادل، فمن الممكن أن تكون العناوين الطارئة عليه هي التي تعطيه الحجيّة أو تُفقده إياها، فلا هو في نفسه يقتضي التبيّن (عدم الحجيّة) ولا هو يقتضي عدم التبيّن (الحجيّة)، وإنما إذا أفاد اليقين صار لا يقتضي التبيّن، وإذا كان المخبر فيه فاسقاً اقتضى التبيّن، أما غيرهما فليس بأيدينا ما يفيد أنّ عنوان العادل لو ضمّ إلى الخبر يفيد التبيّن أو لا يفيد.

إذن، فإناطة وجوب التبيّن بالفسق لا يعني تمامية المقتضي في الخبر، وإنما يعني عروض أحوال عليه تفيد حجيّته تارة وعدمها أخرى، والآية كانت بصدد بيان إحدى المواضع التي لا حجيّة للخبر فيها، وقد يكون في بعض أخبار العدول حجيةً وفي بعضها الآخر عدم حجية، فنرجع إلى أصل الاستدلال بمفهوم الوصف بصيغته الأولى، وهي أنه لو كان خبر العادل ليس بحجّة فلماذا ذكر خصوص خبر الفاسق؟! فليس في هذه الصيغة مطلب إضافي حقيقي.

وبعبارة أخرى: غاية ما تفيده هذه الصيغة أنّ الخبر في نفسه يقتضي الحجيّة، لكنّ اقتضاء الحجيّة لا يعني فعليّتها؛ لاحتمال أنّ الفسق مانع، واحتمال أنّه توجد شروط لتفعيل تأثير المقتضي فيما يقتضيه، مثل شرط العدالة أو تعدّد المخبرين، فذكرت الآية مورداً من موارد عدم الحجيّة، وهو وجود المانع، وربما هناك موارد أُخَر، فاقتضاء الخبر للحجيّة لا يعني كونه في نفسه علّةً تامّةً لها، وهذا معناه أنّ الآية لا يمكنها الاكتفاء بالتعويل على خبرية الخبر؛ لفرض كونه مقتضياً للحجيّة.

الصيغة الرابعة: ما ذكره المحقّق الإصفهاني، من أنّ الأمر لا يخلو من احتمالات:

١ـ أن يكون مجموع الوصفين علّة، فالخبرية الآحادية وكذا الفسق في المخبر إذا

اجتمعا كانا معاً علّةً لوجوب التبيّن، وهذا هو المطلوب؛ لأنه بمجرّد زوال أحدهما، كما في فسق الراوي، لا يجب التبيّن.

٢ ـ أن يكون الوصف العرضي هو العلّة فقط، أي الفسق، وهذا هو المطلوب أيضاً؛ لأنّ معناه دوران الحجيّة وعدمها مدار الفسق وعدمه.

٣ ـ أن يكون الوصف الذاتي هو العلّة فقط، أي كونه خبر واحد، وهذ مخالف لظاهر الآية من وجود دور وتأثير للوصف العرضي.

٤ ـ أن يكون كلّ منهما علّةً مستقلّةً، وهو ممكن، لكنّه خلاف الظاهر أيضاً؛ لأنّ مآله إلى لغويّة ذكر الوصف العرضي، إذ كلّما كان هناك خبر واحد وجب التبين سواء أتى به الفاسق أم العادل، فلماذا ذكر الفسق في الآية إذاً؟!

٥ ـ أن يكون الفسق علّةً وهناك علة أخرى في خبر العادل عرضية أيضاً، وقد ذكر الفسق من باب ذكر أحد الموردين، وهذا باطل؛ لأنّه إن كان كلّ من العلّتين في الفاسق والعادل علّة مستقلة لزم صدور الواحد من الكثير، أي وجوب التبّين من علّتين، وإذا كان الجامع بينهما هو العلّة كان هذا مخالفاً لظاهر الآية في جعل الفسق بعنوانه علّة[1].

وهذه الصيغة غير صحيحة أيضاً، فإذا أخذنا الاحتمال الثالث، وهو أن يكون الوصف الذاتي هو العلّة، فقد ادّعى الإصفهاني أنه مخالف لظاهر ذكر الوصف في الآية، وهذا هو ادّعاء مفهوم الوصف المذكور في التقريب الأوّل، ولم يبيّن لماذا كان خلاف ظاهرها؟ مع أنّه لم ينف تمام الاحتمالات الأخَر لذكر الوصف، ولم يستعرضها، وقد بينا هناك أنه يمكن ذكر الوصف عرفاً في هذه الحال دون أن يكون هناك مفهوم، ولا أقلّ من أنّه يكفي قصد السالبة الجزئيّة بحيث يكون خبر العادل حجّة في بعض الموارد كالبيّنة في باب القضاء حتى لو لم تفد العلم، وحيث لا يُعلم أنّ المولى في مقام بيان تمام تفاصيل حجيّة الأخبار؛ لأنّ السياق سياق حديث عن مسألة بني المصطلق، لهذا اكتفى

(١) الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ١٩٢.

بذكر المورد العام، وهو الفاسق؛ لأنّ العادل فيه تفصيل، وهذا لا يثبت حجيّة خبر العادل كما هو واضح.

وهكذا الحال في الافتراض الرابع؛ إذ لم يبيّن لنا وجه اللغوية، أليست البيانات الشرعية عندهم قائمة على بيانات جزئيّة؟! ولعلّ هذا المورد من موارد بيان بعض حالات وجوب التبيّن، وهي التي يجتمع فيها الوصفان معاً، ويبيّن أنّ الباقي أيضاً يجب فيه التبيّن فيما بعد، أليس لهذا نظائر في النصوص والروايات كثيرة؟! أليس هذا مثل تعدّد الشرط واتحاد الجزاء فيما نجد الأحاديث فصلت في البيان بينهما تارةً وجمعت أخرى؟! لقد كان من المطلوب هنا البحث أكثر عما يرفع اللغوية لإبطاله، لا ادّعاء اللغوية فوراً، لا أقلّ في مقام الإثبات.

وأما الافتراض الخامس فحاله حال الافتراض الرابع، من أنه يمكن ذكر أحد مصاديق الجامع، ويسكت عن الباقي ليبيّن في نصّ لاحق، كما أنّ تطبيق قاعدة الواحد والكثير هنا واضح البطلان؛ فإنّ العليّة هنا تمثل اعتبارات تشريعيّة، ولا يوجد واحد شخصي حتى تطبّق عليه القاعدة، بل قواعد عملانية من شؤون العقل العملي تدخل دائرة الاعتبار لا الواقع، فأيّ مانع أن يكون هناك سببان لوجوب التبيّن: أحدهما فسق الآتي بالخبر ولو أفاد خبره الظنّ، وثانيهما كون الخبر مظنون الكذب ولو كان المخبر عادلاً، وليس في ذلك استحالة عقليّة حتى لو اجتمعا في موردٍ واحد أحياناً.

وحصيلة الكلام: إنّ محاولة الإصفهاني ـ كعادته رحمه الله ـ فلسفيّة، ونرى أنّ مثل هذه المداخل تشلّ الوعي العرفي في فهم النصوص، وهذا بحث كلّي كبروي عام نحيله إلى محلّه. بل لو تأمّلنا محاولته فهي ترجع بروحها أو تقوم على الصيغة العامّة في مفهوم الوصف كما ألمحنا، وكما انتبه إليه السيد الصدر نفسه أيضاً[١].

الصيغة الخامسة: ما اعتبره السيد الصدر أفضل صيغ الاستدلال بمفهوم الوصف

---

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٦.

هنا، وهو أنّ الآية تربط وجوب التبيّن بعنوان خبر الفاسق، وهذا دالّ ـ بقانون احترازية القيود ـ على انتفاء شخص الحكم في مورد خبر العادل، وهو مساوق لحجيّته، وذلك أنه لو كان هناك وجوب آخر للتبيّن، فإما يجعل على الخبر بعنوانه الأعم من الفاسق والعادل، فهذا يؤدّي إلى لغوية أخذ عنوان الفاسق، أو يُجعل بعنوان العادل بما هو عادل، وهذا باطل؛ لأنّ العدالة لا تؤثر في وجوب التبيّن إن لم تؤثر في عدمه(١).

وقد أجاب السيد الصدر عن هذه الصيغة بجوابين:

الأوّل: ثمة احتمال ثالث، وهو أن يجعل وجوب التبيّن على عنوان بينه وبين خبر الفاسق عموم من وجه، مثل عنوان المظنون بخلافه، أو غير المظنون بصدقه، أو لا تقوم أمارة على عكسه ولو غير معتبرة أو.. وكذا نوعيّة المخبر به ومضمونه، ومعه كيف يحرز بقانون احترازية القيود انتفاء سنخ الحكم في تمام حالات خبر العادل؟!.

الثاني: إنّ المقصود بالأمر بالتبيّن هو عدم وجود اقتضاء الحجيّة، وهذا لا يمانع أن يكون خبر العادل بما هو خبر عادل كذلك، وليس معنى ذلك أنّ العدالة أوجبت التبين، بل لم تعطِ الحجيّة، ولا ضير في ذلك(٢).

وكلا جوابي السيد الصدر تامّ، على كلام سنذكره في تحليل حقيقة وجوب التبيّن في الآية الكريمة.

الصيغة السادسة: ما ذكره أُستاذنا السيد محمود الهاشمي، ويلوح من كلام السيد كاظم الحائري، من أنّ الاستدلال بالوصف على المفهوم بنحو السالبة الجزئيّة كافٍ بالنسبة إلينا هنا، وذلك أنّه يُثبت أنّ خبر العادل لا يجب فيه التبيّن في الجملة، فنأخذ

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٥؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٣ ـ ٤٠٤؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٥؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٨ ـ ٤٠٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٢٩.

القدر المتيقّن من تلك الحالات، وليس هو حصول العلم والاطمئنان من خبر العادل؛ لعدم الفرق بينه وبين خبر الفاسق في الحجية لو حصل منهما الاطمئنان، فيتعيّن أن يكون هو خبر العادل المظنون صدوره ولا أمارة مطلقاً على خلافه، وهذا كافٍ في المقام؛ لأنّنا لسنا بصدد بيان حدود الحجيّة، بل بصدد بيان أصلها، وقد ثبت[1].

فالسيد الهاشمي كأنّه يقرّ هنا بكلّ الملاحظات على الاستدلال بمفهوم الوصف، ويأخذ القدر الباقي من الدلالة بعدها، ليُثبت به أصل الحجيّة.

لكن قد يمكن التعليق:

أوّلاً: بما ذكره الأُستاذ الهاشمي نفسه، من أنّ ذكر وصف الفسق كان لما له من دور في الحكم بالوجوب المشدّد للتبيّن الذي ذكرته الآية، وعليه فالمفهوم الجزئي يثبت انتفاء المحكم المشدّد للتبيّن، وهذا لا ينافي ثبوت حكم آخر في العادل يوجب التبين لكنّه غير مؤكّد ولا مشدّد. وعندما يشرح الهاشمي فكرة الحكم المشدّد هنا فهو يأخذها من وصف الفسق؛ لأنّ الوصف قد يكون مؤثراً في تأكّد الحكم وشدّته، كما في قولك: أكرم العالم المتبحِّر، فبانتفاء التبحّر، ينتفي الحكم في مرحلة شدّته، ثم استوحى السيد الهاشمي هذه الصيغة من الجواب من كلام السيد الصدر المتقدّم[2].

وربما يناقش بأنّ شدّة الوصف لا تساوق في الدلالة العرفيّة شدّة الحكم، فلا يوجد فرق في الحكم شدّةً وضعفاً بين: أكرم العالم وأكرم العالم المتبحّر، فكلاهما وجوب شرعي منصبّ على موضوع، ما لم نحرز من الخارج أنّ الشارع لديه اهتمام مستقلّ بالمتبحّر، فنستوحي قوّة الحكم من ضمّ الدليل إلى قرينة الخارج، نعم لو قالت الآية: فتبيّنوا تبيّناً عظيماً، لربما صحّ هذا الكلام.

---

(١) محمود الهاشمي، أضواء وآراء، تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٤ ـ ٤٢٥؛ والحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٩، الهامش رقم: ١.

(٢) أضواء وآراء ٢: ٤٢٥.

ثانياً: إنّ أصل الصيغة يوحي بأنّ القدر المتيقّن يكون في نطاق الحالات، مع أنّه قد يكون في نطاق الموارد، أو في نطاق الحالات والموارد معاً، حيث إنّ القدر المتيقّن من حجيّة خبر العادل هو حجيّته متعدّداً من باب البيّنة في القضاء، وهذا القدر المتيقّن ليس افتراضيّاً بل هو واقعي، فأيّ مانع أن يكون المفهوم الجزئي هو حجيّة خبر العادل في الجملة، وقدره المتيقّن المعلوم شرعاً هو البيّنات القضائيّة؟ وبهذا لا تثبت حجيّة خبر العادل بالمعنى المفيد لنا هنا في أصول الفقه.

ثالثاً: بما ألمحنا إليه سابقاً، وذلك أنّ السيد الأُستاذ الهاشمي افترض أنّه لا يعقل أن يكون القدر المتيقّن من المفهوم الجزئي هو حالة حصول العلم والاطمئنان من خبر العادل، لفرض حجيّتهما في خبر الفاسق أيضاً، ولكنّ هذا الافتراض غير صحيح، إذ من الممكن أنّ المولى أراد التحذير من العمل بخبر الفاسق ولو أورث الاطمئنان، أو العلم العادي ممّا يعقل سلب الحجيّة عنه، فكأنّ الحجّة في باب الأخبار خصوص العلم ولو العادي، والمولى أراد بهذه الآية أن يحذّر من الاطمئنان الآتي من أخبار الفساق، وأنّه يجب فيه التريّث؛ لأنّه غير موضوعي واحتمالات الخطأ فيه كبيرة، بخلاف الاطمئنان الآتي من خبر العادل، فإنّه من العقلانيّة العمل وفقه، فتكون الآية تحذيراً من اتّباع السبل غير الصحيحة في تكوين العلوم العرفيّة، وعليه فلا يثبت المفهوم الجزئي حجيّةً للخبر الظنّي مطلقاً.

وبهذا ظهر أنّه لا تصحّ أيّ صيغة للاستدلال بمفهوم الوصف. من هنا، لابد لنا من بحث الآية بعيداً عن هذه الصيغ التي يبتلي بعضها بالخروج عن الروح العرفية في فهم النصوص، وهو ما سنوكله إلى ما بعد بحث تقريبات الاستدلال بمفهوم الشرط، إن شاء الله تعالى.

ما هو المقصود بوجوب التبيّن في آية النبأ؟

طرح الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في بحثه الذي أشرنا إليه مسألةً، وهي

أنّ الآية الشريفة إذا دلّت ـ بمفهوم الوصف أو الشرط ـ على عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، احتمل في ذلك احتمالان: أنّه يؤخذ به بلا تبيّن، وهو مطلوب من يثبت بآية النبأ حجية خبر العادل، أو يردّ مطلقاً بلا تبيّن، وقد اعتبر أنّ الاحتمال الثاني فيه مشكلة، وهي أنّ لازمه صيرورة خبر الفاسق أحسن حالاً من خبر العادل؛ إذ يمكن فيه الأخذ به مع التبيّن المطالبين به، دون خبر العادل الذي يردّ ولا نطالب في مورده بالتبيّن لفسح المجال للأخذ به، فهل يعقل أن يكون خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق؟!

وقد طرح هنا مدى الحاجة إلى هذه المقدّمة التي تنفي الاحتمال الثاني مقدّمةً لإثبات الأوّل، أي أنّ المستدلّ بآية النبأ لا يمكنه ـ مهما فعل واستدلّ بأيّ مفهوم من المفاهيم ـ إلا أن يضمّ هذه المقدّمة التي باتت تُعرف بمقدّمة الأسوئيّة[1].

من هنا، انفتح البحث في حقيقة وجوب التبيّن هنا، وهل هو وجوب نفسي أو شرطي أو..؟ وظهرت هنا عدّة احتمالات هي:

الاحتمال الأوّل: أن يكون «فتبيّنوا»، دالّة على ثبوت وجوب نفسي للتبيّن، بمعنى يجب ـ تكليفاً نفسياً ـ التبيّن والبحث والفحص في خبر الفاسق، وكأنّ الله سبحانه فرض علينا الفحص كلّما سمعنا بخبر أتانا به فاسق، وعليه فإذا كان للآية مفهوم عنى ذلك سقوط هذا الوجوب النفسي في مورده، فلا يجب التبيّن في خبر العادل، وهذا معناه الحاجة إلى ضمّ مقدّمة الأسوئيّة[2].

وهذا الاحتمال مرّةً يُناقش في صحّة مقدّمة الأسوئيّة، وأخرى في أصله، فهنا أمران:

---

(١) لا يخفى أنّ مقدمة الأسوئيّة ظهرت في كلمات السابقين، وليست وليدة العصر الأخير، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: فخر الدين الرازي، المحصول ٤: ٣٦٦؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول: ٢٢٩؛ والشيخ حسن العاملي، معالم الدين: ١٩١.

(٢) يظهر اختيار هذا الاحتمال من السيد محمّد الرجائي، منهاج الأصول ١: ٤٢٥.

الأمر الأوّل: هل مقدّمة الأسوئية ـ بناءً على هذا الاحتمال ـ صحيحة أو لا؟

ذكر الشيخ الأنصاري أنها غير صحيحة؛ لأنه من الممكن أن يكون خبر العادل والفاسق معاً لا يجب العمل بهما قبل التبيّن، ويجب بعد التبيّن، لكونه عملاً بالعلم الحاصل بعده، إلا أنّ الذي يدفع للإلزام بالتبيّن في خبر الفاسق هو التفتيش عن مدى صدقه لكشف كذبه، وتجنيب العادل مثل هذا الموقف، فهذا يجعل خبر العادل أحسن حالاً من خبر الفاسق لا أسوأ[١].

وهذا الافتراض منطقي ومعقول، إذا أخذنا بهذا الاحتمال.

الأمر الثاني: هل أصل هذا الاحتمال صحيح؟

ناقش الشيخ الأنصاري وتبعه من تأخّر عنه ـ وزادوا ـ في وجاهة هذا الاحتمال وذلك:

أوّلاً: بما ذكره الشيخ الأنصاري، من انعقاد الإجماع على عدم ثبوت وجوب نفسي للتبيّن في أخبار الفسّاق، وإنما ألزموا به عند إرادة العمل بالخبر لا مطلقاً، فهذا الاحتمال مخالفٌ للإجماع فينفى[٢]. وقد طوّر السيد الصدر هذا الكلام من الشيخ الأنصاري عندما انتقل من مفهوم الإجماع إلى مفهوم الارتكاز والضرورة، حيث رأى أنّ الارتكاز الإسلامي منعقدٌ على عدم هذا الوجوب[٣].

ولعلّ الذي دفع الصدر إلى تطوير الدليل هو عدم اقتناعه بالإجماع، كما أنّ الارتكاز يصلح جعله قرينةً متصلة لبيّة تصرف الآية في العقل العربي الإسلامي عن أن تُفهم بهذه الطريقة، فتساعد في باب الظهورات، وإلا فقد يمكننا مناقشة الإجماع هنا بأنه غير

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٧؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٨؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٩٢، ٣٩٣.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٧.

(٣) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٩٣.

حجّة، أو أنه لا يؤخذ به في مقابل ظهور الآية الكريمة، على خلاف الحال في الارتكاز الذي قد لا يسمح لنا بانعقاد ظهور أساساً.

إلا أنّ هذه المناقشة غير واردة؛ إذ ما المانع أن يراد من الوجوب هنا الوجوب النفسي عند إرادة العمل، وهذا أمرٌ لم ينعقد على عدمه لا ارتكاز ولا إجماع، وشاهد قيد «إرادة العمل» هو ذيل الآية: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ**﴾، فإنّ إصابة الغير بجهالة يكون عند ترتيب أثر، فيكون هذا الذيل مانعاً عن انعقاد إطلاق في وجوب التبيّن، وذلك مع ضمّ الارتكاز والإجماع، فيثبت الوجوب النفسي المقيّد بإرادة ترتيب الأثر على خبر الفاسق، بلا مانع. ويمكن تصوّر ترتيب الوجوب على الإرادة، فالأعمال واجبة على تقدير إرادة المكلّف الإحرام للحجّ المستحب أو للدخول إلى مكّة.

ثانياً: بما ذكره الشيخ الأنصاري أيضاً، من أنّ التعليل الموجود في الآية لا ينسجم مع الوجوب النفسي للتبيّن، فقوله: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ**﴾ لا يناسب الوجوب النفسي، بل يناسب حرمة العمل بدون تبيّن، فيكون وجوب التبيّن طريقياً[(١)].

وهذه الصيغة لوحدها يمكن النقاش فيها بالقول: عندما يكون الأمر بالتبيّن نفسياً في مورد إرادة العمل بالخبر، فإنّه من المعقول حينئذ أن يربط ذلك بالتعليل بعدم إصابة القوم بالجهالة، فهذا التعليل لا يصيّر الوجوب طريقياً، فإنّ كثيراً من الآيات والروايات أشارت إلى علل الأحكام أو ملاكاتها أو حِكَمها، فلماذا لا يكون الوجوب النفسي للتبيّن ثابتاً وملاكه عدم التورّط في إصابة الآخرين بجهالة؟ فليس كلّ تعليل معناه الطريقيّة أو الغيرية؟ وهل هذا يكفي لرفع اليد عن ظهور صيغة الأمر في النفسية؟

وكأنّ هذا الوجه الثاني مسكون بإشكاليّة الوجه الأوّل، وهي الوجوب النفسي

---

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٧؛ والصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٣٩٤؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٨.

مطلقاً ولو مع عدم إرادة ترتيب الأثر، فإذا ارتفعت الإشكاليّة الأولى ارتفعت الثانية.

ثالثاً: ما ذكره السيد الصدر(١)، من الاستناد إلى قرينة نفي النفسيّة بعبارة «التبيّن» نفسها، فإن التبيّن بوصفه مفهوماً سيق لترتيب الأثر على الخبر، ظاهرٌ في الطريقيّة لا الموضوعيّة النفسيّة.

وهذا الإيراد هو الصحيح؛ فإنّ العرف يفهم من الأمر بالتبيّن عند إرادة العمل، إحراز الواقع وكشفه والبناء العلمي عليه، تماماً مثل عنوان الرؤية الموجود في بحث الهلال، ومثل عنوان التعلّم وغيرها من العناوين التي يراد منها استطراق هذه الأمور لمعرفة الواقع، فالمهم هو معرفة الواقع، فإذا حصلت حصل المطلوب، وإلا وجب تحصيلها، ومثل هذا الاحتمال ـ لا أقلّ ـ يمنع عن انعقاد ظهور في النفسية، وهذا ما يفسّر حينئذ الإشكال الثاني.

الاحتمال الثاني: ما تبنّاه الشيخ الأنصاري وغيره، من أنّ هذا الوجوب وجوبٌ شرطي، بمعنى أنّ جواز العمل بخبر الفاسق مشروطٌ بالتبيّن، فإذا ثبت المفهوم يصبح المعنى أنّ جواز العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن، فتثبت الحجيّة، وهذا هو المفهوم من السيد الخوئي أيضاً، تبعاً للنائيني(٢).

وهذا الفهم لوجوب التبيّن، يلاحظ عليه:

أوّلاً: ما ذكره السيد الصدر ـ ببسط وتوضيح منّا ـ من أنّ القضية الشرطية لا تثبت ولا تنفي مشروطها مطلقاً، ومعنى ذلك أنّ الآية الكريمة ساكتة عن جواز العمل بخبر العادل، فهي تقول: إنّ الجواز غير مشروط بالتبيّن، لكن متى يكون هذا الجواز فلا نعرف، فلعلّه لا يجوز مطلقاً مع التبيّن.

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٨؛ ومباحث الأصول، ق٢، ج٢: ٣٩٤.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٧؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٥؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٥٠٥.

وقد أجاب عليه الصدر بأنه يمكن ضمّ مقدّمة الأسوئيّة، أو ضمّ عدم إمكان عدم جواز العمل بخبر العادل حتى مع التبيّن، لاستلزامه سلب الحجيّة عن القطع، وهو محال[1].

ثانياً: ما نعتبره تطويراً لإشكال السيد الصدر ـ ويراد منه الالتزام بالوجوب الشرطي دون إثبات ذلك لحجيّة خبر العادل ـ بأن نقول: إنّ الشرطية لا تُثبت المشروط ولا تنفيه، فهي تقول بأنّ جواز العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن، لكن متى يجوز العمل بخبره، فلا تحدّد: أ ـ فقد لا يجوز مطلقاً، ولازمه الأسوئيّة أو يلزم منه سلب الحجيّة عن القطع. ب ـ وقد يجوز مطلقاً، وهو معنى الحجيّة. ج ـ وقد يجوز العمل بخبر العادل في الجملة، كما لو قلنا بجوازه إذا لم تقم أمارة عكسيّة ولو غير معتبرة بوجهه، فحينئذ يمكن العمل به بلا حاجة إلى التبيّن بمقتضى دلالة الآية مفهوماً، وعليه، فالآية لا تدلّ بالضرورة على جواز العمل بخبر العادل مطلقاً حتى نثبت بها حجيّة خبر العادل، فتبقى تفيد الحجيّة المهملة إن جاز التعبير، أي جواز العمل بخبر العادل في الجملة، وقد تقدّم أنّ الحجيّة المهملة محرَزة في باب البيّنات القضائيّة، ومن ثم لا يصلح الاستدلال هنا لإثبات مطلب أصولي في باب حجيّة خبر الواحد.

ونتيجة ذلك أنّ المفهوم هو أنّ جواز العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن، وهو لا يثبت نفس الجواز، فنأخذ القدر المتيقّن وهو الحجيّة المهملة، أعني الحجيّة في الجملة، ولا يكون خبر الفاسق أحسن حالاً في هذه الحال؛ لأنّ جواز العمل بخبر العادل مع التبيّن يمكن إثباته بالأولويّة لا بالمفهوم الشرطي أو الوصفي، فيكون خبر العادل حجّة مع التبيّن بالأولويّة، وحجّة من دونه في باب القضاء، أمّا خبر الفاسق فحجّة مع التبيّن (إذا صحّ التعبير)، وغير حجّة مطلقاً من دونه، وبهذا نثبت عدم إنتاج حجيّة خبر العادل ـ بالمعنى المطلوب أصوليّاً ـ بناء على الوجوب الشرطي، بلا حاجة لا لضمّ

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ وأضواء وآراء ٢: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

مقدّمة الأسوئيّة ولا سلب الحجيّة عن القطع.

وهذا الكلام يمكن الجواب عنه أيضاً ـ بناءً على ثبوت المفهوم للآية الكريمة ـ بالاستناد إلى المقابلة الإطلاقيّة بين المنطوق والمفهوم، فإذا قال المنطوق بأنّ جواز العمل بخبر الفاسق مشروطٌ بالتبيّن مطلقاً، فإنّ المفهوم سيكون أنّ جواز العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن مطلقاً، فإنّ هذا هو مقتضى الظهور العرفي المنسجم في المفهوم مع دلالة المنطوق، فلا يرد هذا الإشكال على هذا الاحتمال؛ لأنّ الآية لم ترد على نحو الجملة الإسميّة «جواز العمل..» حتى يحصل إجمال في طرف المفهوم، بل على نحو الجملة الفعليّة، أي: لا يجوز العمل بخبر الفاسق إلا مع التبيّن، فالمفهوم: يجوز العمل بخبر العادل بلا حاجة إلى التبيّن، فيتمسّك بالإطلاق في المفهوم، كما تمسّكنا به في المنطوق، وهذا هو التعبير العرفي للشرطيّة عندما يراد سوقها على نهج القضية الفعلية لا الإسميّة. فهذا الاحتمال معقول وقريب للفهم العرفي، لكنّه لا يقتصر على هذه الصيغة، بل يمكن صياغته على الطريقة القادمة أيضاً.

لكنّ الإنصاف أنّ انعقاد الإطلاق في المفهوم متفرّع على كون الآية الشريفة قد وردت في مقام البيان من ناحية تمام تفاصيل المفهوم وشروطه أيضاً، وهو أمرٌ غير معلوم؛ لأنّ المتيقّن منها أنّها واردة في مقام البيان من ناحية المنطوق لا المفهوم بتمام تفاصيله، ولا أقلّ من الشك، فلا يحرز الإطلاق. وقرينة المقابلة إنّما تتمّ بعد تحقّق شروط تبلور الإطلاق في المفهوم، ولا يكفي فيها تحقّق شروط تبلور الإطلاق في المنطوق، كما هو واضح. هذا فضلاً عن أنّ الإطلاق في طرف المفهوم لا علاقة لنا به؛ لأنّنا نلتزم بأنّ جواز العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن مطلقاً، فكلّما حصل الجواز فلا تبيّن، لكنّ الكلام في أنّه متى يكون هذا الجواز، وفي أيّ مورد، لا في إطلاق عدم شرطية التبيّن كلّما وجد الجواز، فتأمّل جيداً.

الاحتمال الثالث: وهو أن يكون الأمر بالتبيّن أمراً إرشادياً، أي إنّه إرشاد إلى عدم حجيّة خبر الفاسق وأنّه لا اعتبار له؛ ذلك أنّ هذا اللسان البياني أحد ألسنة سلب

الحجيّة عرفاً، وهذا ما اختاره السيد الصدر[1].

فالآية يفهم منها العرفُ سلبَ الحجيّة، بمعنى عدم كون خبر الفاسق ممّا فيه حجية، فيكون خبر العادل حجّةً، وهذا الاحتمال لا حاجة فيه لا إلى مقدّمة الأسوئية ولا غيرها، كما أنّ هذا الاحتمال يناسب طبيعة مفهوم التبيّن، فأنت عندما تقول: «تبيّن من خبر زيد»، فإنّ هذا معناه عدم حجيّة خبره، كما أنّه مناسب مع الطريقيّة ومع التعليل الوارد في الآية الكريمة.

وقد يقال: إنّ هذا الاحتمال بعيد؛ فإنّ معنى الحجية هو التنجيز والتعذير، وسلبها سلبهما، فيكون معنى الآية: إذا جاءكم فاسق بخبر فخبره لا ينجّز ولا يعذّر أمام المولى، كي لا تصيبوا الآخرين بجهالة فتندموا فيما فعلتم معهم، مع أنّ الأنسب أن نقول ـ وهذا ما ينسجم أيضاً مع أسباب النزول ـ: إذا جاءكم فاسق بخبر فلا تُقدموا على فعل شيء إلا أن تتفحّصوا الأمر، أي إنّ أقدامكم على اتخاذ إجراء مشروط بتبيّن الأمر، والسبب في ذلك أن لا ترتكبوا في حقّ الآخرين ما تندمون عليه، فالصيغة الثانية أقرب إلى العرف وفهمه، فالآية ليست بصدد تبيين موقف العبد أمام ربّه، هل ينجّز الخبر أو يعذّر أمام المولى؟ بل بصدد التحذير من الإقدام العجول على أمر يندم الإنسان عليه نتيجة عدم انطلاقه من معطيات تبرّره، فالأنسب هو الوجوب الشرطي، أي إنه لا يجوز ولا يصحّ منكم الإقدام على العمل بخبر الفاسق ما لم تتبيّنوا، فمفهومه جواز الإقدام في خبر العادل ولو في الجملة بناء على ثبوت المفهوم.

وعليه، يظهر إشكالٌ أساس هنا، بناءً على ترجيح الوجوب الشرطي ـ وفاقاً للأنصاري والنائيني والخوئي ـ وحاصل إشكالنا هنا: أنّ أقصى ما تفيده الآية الكريمة حينئذ عدم جواز العمل بخبر الفاسق إلا إذا تبيّن الإنسان وتفحّص حوله، بينما يجوز

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠١ ـ ٤٠٢؛ والهاشمي، أضواء وآراء ٢: ٤٢٦.

العمل بخبر العادل بلا حاجة إلى التبيّن، وهذا لا يعني وجوب العمل بخبر العادل، فلو أخبرني العادل بحرمة شرب الخمر، فأقصى ما تفيده الآية أنني في رخصة من أمري أن أعتمد هذا الخبر، مثل ما لو رخّص المولى بالعمل بأحد الخبرين المتعارضين، بناءً على اعتماد أخبار التخيير في باب التعارض، فإنّ بإمكاني هناك أن أعمل بالخبر الدالّ على الوجوب، فيصبح الحكم هو الوجوب في حقّي، كما أنّ بإمكاني العمل بالخبر الدالّ على الحرمة فيصبح الحكم هو الحرمة في حقّي، بحسب مرحلة الظاهر.

وهنا يجري الأمر عينه، حيث يمكنني العمل بخبر العادل إذا شئت، وأرتّب عليه أثراً، لكنه لا دليل على وجوب العمل؛ لأنّ الوجوب الشرطي ينتج ـ في مرحلة المفهوم ـ أنّه يجوز لك العمل بخبرالعادل بلا تبيّن، في مقابل وجوب التبين إذا أردت العمل بخبر الفاسق، وهذا لا يدلّ على وجوب العمل بخبر العادل وإنما أقصاه الجواز، فحتى لو ثبت المفهوم لا تعطي الآية أيّ دلالة على حجية خبر الواحد العادل بالمفهوم الأصولي للحجيّة، أو فقل: يثبت نحو حجية تخييريّة.

وقد يجاب: إنّ القول بأنّ خبر العادل لا يشترط في العمل به التبين ليس له إلا أحد معنيين: إما حجيّته وهو المطلوب، أو عدم جواز العمل به حتى بعد التبيّن، وهو باطل بمقدّمة الأسوئيّة وببطلان سلب الحجية عن القطع، وبالأولويّة العرفيّة، فيتعيّن القول بالحجّية.

والجواب: إننا نختار شقاً ثالثاً هو ظاهر الآية، وهو جواز العمل وترك العمل به، فإذا جاء الفاسق بخبر يقول: إنّ بني المصطلق ارتدوا فلا يصحّ العمل وفق خبره إلا إذا تبيّنا الأمر، أما إذا جاء العادل بذلك فيصحّ العمل به حتى من دون تبيّن، لكن إذا لم نعمل به إلا مع اليقين فلا ضير، فيترك الأمر لنا في اختيار المسألة وفقاً للاعتبارات الزمنية وخصوصيات المخبر عنه، فهذا فارق واضح بين المنطوق والمفهوم بلا حاجة إلى إقحام مقولة الحجيّة الأصولية، ولا إلى الحديث عن الأسوئية أو سلب الحجية عن اليقين.

إلا أنّ الإنصاف أن يقال: إنّ تجويز العمل بخبر العادل لا يمكن أن يكون ذا منشأ تعبّدي، فالأخبار إنّما يتمّ التعامل معها ـ من حيث الاعتماد عليها وعدمه ـ انطلاقاً من كاشفيّتها عن الواقع وطريقيّتها إليه، فلو كان يمكن العمل بخبر العادل فهذا يعني أنّ له كاشفيّة عن الواقع مقبولة، وهذا هو التعبير الآخر عن منحه الحجيّة، وهكذا لو لم يجز العمل بخبر الفاسق إلا بعد التبيّن، فإنّ هذا ليس له معنى عرفي وعقلائي سوى أنّه لا اعتبار به في نفسه، بل لابدّ من اتخاذ سبيل آخر لتبيّن الواقع، فأيّ معنى حينئذٍ للتخيير بين العمل به وعدم العمل به؟!

وعليه، فالصحيح في فهم وجوب التبيّن هنا هو أنّه إرشاد إلى عدم الحجيّة وضرورة التثبّت من الواقع، فيكون المفهوم ـ لو ثبت ـ هو إثبات حجيّة خبر العادل، ولو في الجملة، وقد قلنا بأنّ الثبوت في الجملة تُشبعه أمثال حجيّة البيّنات القضائيّة.

ونكتفي بهذا القدر من الاحتمالات لخروج سائرها عن الروح العرفيّة.

٢ ـ الاستدلال بآية النبأ عبر مفهوم الشرط، عرض وبيان

الصيغة المبسّطة للاستدلال بمفهوم الشرط هنا هي أنّ في الآية جملةً شرطية، وإذا ثبتت قاعدة مفهوم الشرط، نطبّق تلك القاعدة على الآية، فينتج المفهوم منها، وذلك أنّ:

أ ـ المنطوق: إذا جاء الفاسق بالنبأ وجب التبيّن.

ب ـ المفهوم: إذا لم يأت الفاسق بالنبأ لا يجب التبيّن.

وعليه، فمجيء العادل بالنبأ يندرج في المفهوم، فلا يجب التبيّن في مورده، فيكون حجّةً.

وبعبارةٍ أخرى: مفهوم الشرط يعني انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، وهذا معناه هنا انتفاء سنخ وجوب التبيّن عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به، أي عند مجيء العادل به، وهذا ما نريده[1].

---

(١) راجع: الرازي، المحصول ٤: ٣٦٦؛ ومعالم الدين: ١٩١؛ والفراء، العدّة في أصول الفقه ٢:

ولعلّ أفضل صيغ الاستدلال بمفهوم الشرط في الآية الكريمة هو أنّ فيها ثلاثة احتمالات ذكرها المحقّق العراقي(١):

الاحتمال الأوّل: أن يكون النبأ هو موضوع الحكم ومجيء الفاسق به هو الشرط فيما الحكم هو وجوب التبيّن، فيكون معنى الآية: النبأ إن جاءكم به الفاسق فتبيّنوا، وعليه فيكون مفهوم الآية: النبأ إن لم يأتكم به الفاسق فلا يجب عليكم التبيّن، وأما ما معنى عدم إتيان الفاسق بالنبأ فهذا ينحلّ إلى حالتين يمكن تصورّهما معاً:

الحالة الأولى: حالة السالبة بانتفاء الموضوع، وهي عدم مجيء أحد بأيّ نبأ، فيصدق هنا عدم مجيء الفاسق بالنبأ؛ لعدم وجود نبأ أساساً، وعلى هذا الاحتمال لا مفهوم ولا دلالات لفظيّة، بل هو أمر عقلي.

الحالة الثانية: حالة السالبة بانتفاء المحمول، وهي أن ينعدم مجيء الفاسق بالنبأ؛ لأنّ العادل قد أتى به، وهنا يتمّ المفهوم، وهو المطلوب.

الاحتمال الثاني: أن يكون الموضوع هو نبأ الفاسق لا مطلق النبأ بما هو هو، فيكون معنى الآية: نبأ الفاسق إن جاءكم به فتبيّنوا، وهذا معناه أنّ مفهوم الجملة هو السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لو لم يأت الفاسق بالنبأ فلا يوجد نبأ فاسق حتى نتبيّن منه. ويدّعى أنّ هذا خلاف ظاهر الآية، وسيأتي بحثه.

الاحتمال الثالث: أن يكون الموضوع هو النبأ المجيء به، ويكون الفسق شرطاً، فيكون معنى الآية: النبأ الذي جيء به إن كان الآتي به فاسقاً فتبيّنوا، وهنا يكون المفهوم

٧٤؛ وفرائد الأصول ١: ١١٦؛ وفوائد الأصول ٣: ١٦٣؛ وكفاية الأصول: ٣٤٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٠٩؛ والبهائي (وإن كان كلامه عاماً)، زبدة الأصول: ٩١؛ والألوسي، روح المعاني ٢٦: ١٤٦؛ ومصباح الأصول ٢: ١٥٦؛ وأنوار الهداية ١: ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٧٤ ـ ٧٥؛ ومعجم القواعد الفقهيّة الإباضيّة ١: ٥١٢.

(١) نهاية الأفكار ٣: ١١١ ـ ١١٢؛ وانظر له: مقالات الأصول ٢: ٩٠ ـ ٩٢.

من باب السالبة بانتفاء المحمول؛ ذلك أنّ النبأ الذي جيء به، إن لم يكن الذي جاء به فاسقاً فلا محالة لابدّ وأن يكون عادلاً، وهو المطلوب، ولا معنى لعدم وجود النبأ على نحو السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّ موضوع الحكم هو النبأ المجيء به لا مطلق النبأ.

مناقشات في الاستدلال بمفهوم الشرط في آية النبأ

تنقسم الملاحظات التي سجّلها العلماء ـ أو يمكن تسجيلها ـ على الاستدلال بمفهوم الشرط في آية النبأ على حجية خبر العادل ـ وهي في نفسها ملاحظات كثيرة ذكر الشيخ الأنصاري أنها قد تبلغ نيفاً وعشرين، كثير منها قابل للدفع[1] ـ إلى قسمين:

القسم الأوّل: الملاحظات التي ترجع إلى عدم وجود المقتضي في الآية، بمعنى أنها من الأساس ليس فيها طاقة الدلالة على المفهوم.

القسم الثاني: الملاحظات التي ترجع إلى وجود المانع، بمعنى أنّ مقطع الاستشهاد في الآية له قابليّة الدلالة، إلا أنّ هناك مانعاً يمنعه عنها.

وهذا القسم له قسمان أيضاً هما:

الأوّل: أن يكون المانع متصلاً، بمعنى أنّ هناك في الآية نفسها ما يمنع عن اقتضاء مقطع الشاهد الدلالةَ على المفهوم.

الثاني: أن يكون المانع منفصلاً، بمعنى أنّ الآية بتمام أجزائها دالّة على المطلوب، لكن يوجد مانع خارجيّ يمنع عن الأخذ بدلالتها هذه.

وقد تعرّض الأصوليون في سياق بحثهم في الملاحظات على الاستدلال بآية النبأ إلى ما أسموه اعتراضات عامة تشمل آية النبأ وغيرها، وأهمّها مبحث حجية الخبر مع الواسطة، وهذا النوع من الاعتراضات لا يفيد بحثه هنا في أغلبه، بل المفترض جعله

---

(١) فرائد الأصول ١: ١١٧.

قسماً برأسه يعقب البحث حول أدلّة الحجية، لا إقحامه في خصوص آية النبأ، لهذا لن نتعرّض له هنا إطلاقاً، فضلاً عن أننا نراه ـ كما أغلب الأصوليين ـ غير وارد على نظرية حجية خبر الواحد بشكله السائد، وتفصيل الكلام حوله نتركه لمباحث دائرة حجيّة الأخبار، والتي سنتعرّض لها بحول الله تعالى في كتابنا اللاحق حول دائرة حجيّة الحديث من سلسلة مشروعنا هذا في السنّة والحديث.

كما أنّ ما سيأتي من الحديث عن المانع المتصل والمنفصل لا يختصّ ـ في الغالب ـ بمفهوم الشرط في آية النبأ، بل يعمّ مفهوم الوصف أيضاً؛ لكنّنا أدرجناه هنا وفقاً لمنهجتهم ومنعاً للتكرار، فاقتضى التوضيح.

١ ـ إشكاليات عدم المقتضي في الدلالة (معضلة الشرط المسوق لتحقّق الموضوع)

تعدّدت الصيغ والبيانات التي قدّمها علماء أصول الفقه الإسلامي لإشكاليّة عجز المقتضي في الدلالة عن إثبات المفهوم لآية النبأ، ونحن نذكر بياناتهم وصيغهم ونعلّق بما نراه مناسباً، إن شاء الله سبحانه[1].

١ ـ ١ ـ مداخلة الشيخ الأنصاري

لم يرتضِ الشيخ مرتضى الأنصاري الاستدلال بمفهوم الشرط في الآية الكريمة؛ وذلك أنه اعتبرها مسوقةً لبيان تحقّق الموضوع، وقد ذكر في مباحث المفاهيم أنّ الشرط المسوق لبيان تحقّق الموضوع لا دلالة في جملته على المفهوم.

وقد بيّن الأنصاري ذلك بأنّ الجملة المفهوميّة في الآية هي عدم وجوب التبيّن عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وهذا أمر طبيعي؛ إذ لا معنى للتبيّن عند عدم وجود نبأ،

(١) نشير إلى أنّ بعض الأصوليين اكتفى هنا في مقام بيان عجز المقتضي للدلالة بالتعليق بأنّ هذا مبنيٌّ على دليل الخطاب وعلى المفهوم، ولم يثبت في محلّه، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: المرتضى، الذريعة ٢: ٥٣٥؛ والآمدي، الإحكام ٢: ٢٩٣.

فتكون هذه الآية على شاكلة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ (الأعراف: ٢٠٤)، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا﴾ (النساء: ٨٦)، و.. فلا مفهوم هنا.

وقد أورد الشيخ على نفسه بإيرادين يظهر منه أنهما موجودان في كلمات العلماء قبله:

الإيراد الأوّل: إنّ عدم مجيء الفاسق بالنبأ يشمل حالة مجيء العادل به، فلا يجب التبيّن حينئذ.

وقد أجاب عن ذلك بأنّ الآية دلّت على وجوب التبيّن في خبر الفاسق إذا جاء الفاسق به، وهذا معناه ـ عرفاً ولغةً ـ عدم وجوب التبيّن في خبر الفاسق عند عدم مجيء الفاسق به، أي إنّ خبر الفاسق هو الذي لا يجب التبيّن فيه عند عدم مجيء الفاسق به لا خبر العادل، وبهذا لا إشارة في الآية للعادل، لا في المنطوق ولا في المفهوم.

ومن الواضح أنّ هذا التفسير الذي يطرحه الشيخ الأنصاري هنا هو عينه الاحتمال الثاني المذكور في شرح الآية في كلمات المحقّق العراقي المتقدّمة.

لكنّ الإنصاف أنّ جعل الموضوع هو نبأ الفاسق خلاف فهم العرف للآية جدّاً، فلا تريد الآية أن تقول: إنّ نبأ الفاسق إذا أتاكم به الفاسق فليس بحجّة، وأمّا لو لم يأتكم به الفاسق فلا يجب التبيّن فيه؛ لفرض عدمه، إذ لا معنى لأنّ يُجعل نبأ الفاسق مفروضاً في حال عدم مجيء الفاسق، فإنّ هذا تفكيك ذهني وليس عرفيّاً، فالعرف يرى عند عدم إتيان الفاسق بالنبأ أنّه ليس هناك فرض لنبأ الفاسق، لا أنّه يفرض ولكن لم يأتِ به الفاسق، كما أنّ تركيبة الآية الكريمة قد لا تساعد على استظهار ذلك منها، فإنّ تنكير النبأ يساعد على التعميم، ولو أراد تفسير الأنصاري هنا لقال: إن جاءكم فاسق بنبئه فتبيّنوا، فتأمّل جيّداً.

الإيراد الثاني: إنّ تفسير الشيخ الأنصاري الآية على أنّها مسوقة لتحقّق الموضوع، معناه حمل القضية السالبة في المفهوم على السالبة بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الظاهر عرفاً؛ فإنّ الظاهر من المفهوم عادةً غير ذلك، فلو قال شخص: ليس عبدي في الدار،

ودار الأمر بين أن يكون له عبد لكنه ليس في الدار، وبين أن لا يكون له عبد أساساً فيصدق أنه ليس في الدار أيضاً، فإنّ العرف يفهم من هذه الجملة السالبة بانتفاء المحمول، أي أنّ لديه عبداً لكنه ليس في الدار، وكذا هنا فإنّ عدم وجوب التبين عند عدم وجود خبر الفاسق معناه وجود خبر آخر، وليس إلا خبر العادل.

وقد أجاب الأنصاري عن هذا الإيراد بأنّ هذا الكلام صحيح في القضايا اللفظيّة المنطوقة، كما في هذا المثال، لا في قضايا غير ملفوظة، كحالة باب المفاهيم، فإنه لا وجه لحكم العرف هنا بكون السالبة بانتفاء الموضوع خلاف الظاهر.

والحقّ مع الشيخ الأنصاري هنا؛ وذلك أنّه عندما نفرض القضيّة بالشكل الذي طرحه، فهذا معناه أنّ حالة عدم مجيئ الفاسق بالنبأ غير منظورة في الآية، وإنّما رفعنا نحن وجوب التبيّن فيها رفعاً ذهنيّاً عقليّاً؛ لأنّ السالبة هنا كانت بانتفاء الموضوع، وإلا فإنّ كلام الأنصاري يساوق عمليّاً فرض عدم وجود مفهوم، فكيف يناقش بفرض المفهوم قضيّةً موجودة ثم يناقش فيها؟! ولعلّ هذا هو ما أراده من التمييز بين الملفوظ وغيره بمعنى التمييز بين المنظور والمقصود وغيره مما يستنتج استنتاجاً عقلائيّاً.

هذه هي عصارة إشكال الأنصاري على الاستدلال بمفهوم الشرط هنا، وتابعه عليه في الجملة آخرون[1]. وهذا الإشكال فتح الباب على مصراعيه أمام الأصوليّين للبحث في أيّ الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة في كلام العراقي هو الصحيح، فذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّه الاحتمال الثاني، وذهب غيره ـ مثل الشيخ الخراساني ـ إلى الثالث[2]، فيما طرح المحقّق العراقي الأوّلَ في صيغة جامعة يثبت المفهوم بها أيضاً كما تقدّم.

---

(١) انظر كلامه والإيرادات والأجوبة التي قدّمها في: فرائد الأصول ١: ١١٨؛ وراجع: الغروي الإصفهاني، بيرامون ظنّ فقيه: ١٤٧ ـ ١٤٨؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٠٦ ـ ٥٠٧؛ والرجائي، منهاج الأصول ١: ٤٢١؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٣٩.

(٢) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٠.

٢.١ ـ مداخلة الميرزا النائيني

صاغ الميرزا النائيني الإشكال هنا على الشكل التالي: إنّ علاقة الشرط بالجزاء تقع على نحوين:

أحدهما: أن يكون الجزاء متوقّفاً عقلاً على وجود الشرط، بحيث لو لم يكن للشرط وجود فالعقل لا يرى معنى لوجود الجزاء، وذلك من قبيل: «إن ركب الأمير فخذ ركابه»، فإنّ أخذ ركاب الأمير لا يمكن تصوّره عقلاً إلا إذا ركب الأمير، ومثل: «إذا رزقت ولداً فاختنه»، فإنّ ختان الولد لا يتصوّر عقلاً إلا إذا رُزِقَه والداه، بحيث ولد ووجد. وفي هذه الحال لا يمكن تصوّر المفهوم؛ إذ يلزم من ثبوت المفهوم هنا أن يكون لكلّ الجمل الشرطية والحملية مفهوم؛ إذ حتى القضايا الحملية تنحلّ إلى قضية شرطية مقدّمها الموضوع وتاليها المحمول؛ فإذا قلت: أكرم الولد، أمكن تحويلها إلى: إذا كان هناك ولد فأكرمه، وهذا واضح البطلان عرفاً؛ فإنّ معناه الاستدلال على المفهوم بقاعدة احترازيّة القيود.

ثانيهما: أن لا يكون الجزاء متوقّفاً عقلاً على وجود الشرط، بمعنى إمكان فرضه عقلاً دون حاجة لفرض الشرط، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنّ تحقيق إكرام زيد غير موقوف ـ عقلاً ـ على مجيئه، فقد تكرمه وهو لم يأت بعدُ.

وفي الحالة الثانية يمكن تصوّر المفهوم تارةً وعدم تصوّره أخرى، إذ هناك صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الشرط قيداً للحكم لا للموضوع، وهذا معناه انتفاء الحكم بانتفاء قيده، وهو الشرط، فيحصل المفهوم ويتكوّن في ظرف بقاء الموضوع، مثلاً: إن جاءك زيد فأكرمه، يكون المجيء قيداً لوجوب الإكرام، فيما يكون الموضوع هو زيد، فيكون معنى الجملة: زيد إن جاءك فأكرمه، ومفهومها سليم وتام، وهو: زيد إن لم يأتك لا يجب إكرامه.

الصورة الثانية: أن يكون الشرط قيداً للموضوع لا الحكم، فبانتفاء الشرط ينعدم الموضوع، وبانعدامه لا يمكن تصوّر المفهوم، كما قلنا، ففي المثال المتقدّم يكون معنى

الجملة: زيد الجائي أكرمه، فإنّ عدم المجيء يوجب انعدام الموضوع، فلا محلّ لوجوب الإكرام، فيكون عدم وجوب الإكرام من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وهنا، يرى العرف أنّ عود الشرط إلى الموضوع خلاف الظاهر، فيتعيّن عوده إلى الحكم، فيثبت المفهوم.

وطبقاً لمجمل القاعدة هذه كلّها، ننظر إلى الآية الكريمة، فنجدها من الحالة الأولى، لا الثانية بكلّ صورها؛ ذلك أن التبيّن عن الخبر فرع وجود الخبر ومما يتوقّف عليه عقلاً، وهذا معناه أنّ انتفاء الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق بالخبر انتفاء قهري عقلي، فيكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهنا لا مفهوم، وتفسير الآية بصيغة: «النبأ إن كان الجائي به الفاسق تبيّنوه» خلاف الظاهر، وإلا لكانت كل قضية يمكن التصرّف فيها بصورة يصبح لها معها مفهوم.

نعم، عاد الميرزا النائيني وقَبِل مفهوم آية النبأ بتقريب من تقريبات مفهوم الوصف التي مرّت سابقاً[1].

١.٣. مداخلة السيد أبو القاسم الخوئي

قدّم السيد الخوئي هنا رؤية مختلفةً بعض الشيء، وكي ندرس مساهمته في الموضوع لابدّ لنا أن نذكر السبب الذي دفعه إلى التخلّي عن الصيغ الأوّلية للإشكال، فبعد ذكره صيغة الميرزا النائيني، ذكر أنّ الشرط قد يكون أمراً واحداً، وقد يكون مركّباً من أمرين:

١ ـ فإن كان الشرط أمراً واحداً، فهنا إن كان هذا الأمر الواحد مما يتوقّف عليه الجزاء عقلاً فلا مفهوم، وإلا كان هناك مفهوم، وهذه متابعة من السيد الخوئي لأستاذه النائيني.

---

(١) انظر: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٧ ـ ١٧٠.

٢ ـ وأما إذا كان الشرط مركّباً من أمرين، فهنا حالات:

الحالة الأولى: أن يكون كلا الأمرين مما يتوقّف الجزاء عليه عقلاً، وهنا لا مفهوم أيضاً، للسبب عينه الذي طرحه النائيني، ومثاله: إن رزقك الله مولوداً وكان ذكراً فاختنه، فإنّ الختان مما يتوقّف عقلاً على رزق الله بالمولود، وعلى كونه ذكراً، فلا مفهوم هنا.

الحالة الثانية: أن يكون كلاهما مما لا يتوقّف عليه الجزاء عقلاً، ومن الواضح هنا ـ طبقاً للقاعدة الميرزائية ـ وجود المفهوم بالنسبة لكلا الشرطين، أي حصول الانتفاء عند انتفاء أحدهما فضلاً عن كليهما. ومثال ذلك أن يقال: إن جاءك زيد وكان معمّماً فأكرمه، فالاكرام ليس متوقّفاً عقلاً لا على مجيء زيد ولا على تعمّمه؛ لإمكان إكرامه حتى لو لم يأت ولم يكن معمّماً، فهنا يثبت المفهوم بزوال وصف التعمّم، أو المجيء، أو كليهما.

الحالة الثالثة: أن يكون أحدهما مما يتوقّف عليه الجزاء عقلاً، دون الثاني، ومثاله: إن ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ ركابه، فإنّ أخذ ركاب الأمير موقوف عقلاً على ركوبه، لا على كون ركوبه يوم الجمعة، وهنا لا يكون هناك مفهوم عند انتفاء الشرط المتوقّف عليه الجزاء عقلاً، بخلاف الثاني فيكون فيه المفهوم. ذلك كلّه تطبيقاً وتعميقاً للكلام الميرزائي المتقدّم.

وبتطبيق هذه المعايير على آية النبأ نجد أنها مركّبة من جزءين: النبأ وكون الجائي به فاسقاً، فالنبأ هو الموضوع، ولا مفهوم عند انتفائه؛ لأنّ التبيّن موقوف عليه عقلاً، بخلاف كون الجائي به فاسقاً، إذ لا يتوقف التبيّن عليه، فيكون انتفاؤه مثبتاً للمفهوم، وبهذا يندفع إشكال تحقّق الموضوع في المقام[1].

فالسيد الخوئي أخذ نظرية الميرزا النائيني وردّ بها على الميرزا نفسه، مستخدماً آلياته،

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٧ ـ ١٥٨.

وهذا ما دفعه لإعادة ذكر صياغة أخرى للإشكال مختلفة عن الكلام السابق. وحاصل صياغته: إنّ دلالة القضية الشرطيّة على المفهوم لها ميزان عام، وهو أن يكون الموضوع فيها مفروض الوجود، وتكون له حالتان، وعلّق الحكم على إحدى الحالتين تعليقاً مولوياً لا عقلياً، فمثلاً إذا قلنا: إذا جاءك زيد فأكرمه، فإنّ الموضوع الذي يفرض وجوده هنا هو زيد، ولزيد حالتان: أن يجيء، وأن لا يجيء، وقد علّقت القضية الشرطية وجوبَ الإكرام على مجيئه، لكن بنحو التعليق المولوي، لا العقلي؛ لأنّ وجوب الإكرام ليس متوقّفاً عقلاً على مجيء زيد، فيمكن أن يوجد حتى لو لم يأتِ زيد، وهذا معناه انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء.

وعلى العكس من ذلك ما لو قلنا: إذا ركب الأمير فخذ بركابه، فالموضوع في هذه القضيّة هو الأمير، وهو وإن كانت له حالتان بأن يركب حيناً ولا يركب أخرى، لكنّ تعليق أخذ الركاب على ركوبه إنما هو على نحو عقلي؛ لعدم صدق أخذ الركاب إذا لم يكن الأمير راكباً، وبهذا تكون القضية عند عدم ركوب الأمير من باب بيان الموضوع، فلا مفهوم لها.

وإذا قمنا بتطبيق هذه القواعد على آية النبأ، سنجد أنّ الموضوع فيها هو النبأ، وله حالتان: الأولى: أن يأتي به الفاسق، والثانية: أن يأتي به غير الفاسق، وإذا دقّقنا في طبيعة التعليق المأخوذ في الآية الكريمة، سنرى أنه علّق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق بالنبأ، وهو تعليق مولوي وليس عقلياً؛ لأنّ بإمكاننا تصوّر وجوب التبيّن لو كان الجائي بالنبأ هو العادل، فلا يتوقّف وجوب التبين على كون الجائي بالنبأ فاسقاً، فترجع الآية إلى: إنّ النبأ إن جاءكم به الفاسق فتبيّنوا، فتدلّ على المفهوم.

لكن يمكن تصوّر الموضوع في آية النبأ على شكلين آخرين هما:

الشكل الأوّل: أن يكون الموضوع هو الجائي بالنبأ، وله حالتان هما: الفسق وغيره، فيعلّق وجوب التبيّن على الفسق على نحو التعليق المولوي؛ لأنّ وجوب التبيّن على تقدير العدالة ليس ممتنعاً، وعليه فيكون معنى الآية: الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً فتبينوا،

فيثبت المفهوم هنا أيضاً.

الشكل الثاني: أن يكون الموضوع هو الفاسق، وله حالتان: الإتيان بالنبأ وعدم الإتيان به، ويعلّق وجوب التبيّن على الإتيان بالنبأ، فهنا يصبح هذا التعليق عقلياً؛ لعدم تصوّر وجوب التبيّن دون مجيئه بالنبأ؛ لأنّ الحالة الثانية هي عدم مجيئه، وفي مفروضها أنه لا خبر، فلا معنى للتبيّن حينئذ، فلا مفهوم.

وهذا كلّه يعني أنّ آية النبأ صارت أمام احتمالات ثلاثة هي:

١ ـ النبأ إن جاءكم به الفاسق فتبينوا = وجود المفهوم.

٢ ـ الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً فتبيّنوا = وجود المفهوم.

٣ ـ الفاسق إن جاءكم بنبأ فتبيّنوا = عدم وجود المفهوم.

وبالعودة مجدّداً إلى آية النبأ نجد الاحتمال الثالث هو المتعيّن إثباتاً فيها؛ إذ لا فرق بين الآية، وبين قولنا: إن أعطاك زيد درهماً فتصدّق به، فإنّ هذا معناه وجوب التصدّق عندما يعطي درهماً، وأما إذا لم يعطه فلا معنى للتصدّق لانعدام موضوعه؛ إذ العرف يفهم أنّ الموضوع هنا هو زيد، وقد علّق وجوب التصدّق على إعطائه الدرهم، وهو تعليق عقلي، فتكون القضية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، ولا أقلّ من تردّدها بين الاحتمالات الثلاثة فتغدو مجملةً لا يُستدل بها(١).

١ . ٤ . مداخلة السيد الخميني، امتياز المنهج العرفي عن العقلي

تعاطى السيّد الخميني في دراسة آية النبأ بمنهج عرفي تامّ بعيد عن كلّ التحليلات السابقة، فقد ذكر أنّ ظاهر الآية الكريمة هو: إذا جاء الفاسق بالنبأ وجب التبيّن، فيكون مفهومها: إذا لم يأت الفاسق بنبأ لا يجب التبيّن. وقد أخذ الخميني هذا المفهوم وقام بتشريحه فقال: إنّهم يرون أنّ له مصداقان: أحدهما: عدم مجيء الفاسق بالنبأ

(١) انظر صياغة الخوئي في: مصباح الأصول ٢: ١٦٠ ـ ١٦٢.

بمعنى عدم وجود نبأ أساساً، وهذا المصداق يعدّ فرداً ذاتياً. ثانيهما: مجيء العادل بالنبأ، وهذا فرد عرضي في نظر العقل، وحقيقي في نظر العرف، فيشمل المفهوم الحالتين فلا يجب التبيّن فيهما معاً.

إلا أنّ الصحيح أنّ مجيء العادل بالنبأ يمثل من الناحية العقليّة أحد مصاديق عدم مجيء الفاسق به؛ لأنّ عدم أحد الضدّين ينطبق على وجود الضدّ الآخر، فعدم مجيء الفاسق بالنبأ ينطبق على مجيء العادل، بيد أنّ هذا الانطباق انطباقٌ عقلي وليس عرفيّاً، فالعرف لا يفهم من عدم الضدّ صورة وجود الضدّ الآخر؛ فالآية ساكتة عن خبر العادل إذا جاء به[١]. ومن هذا القبيل تفسير الآية بجملة: النبأ المأتي به إن كان الآتي به فاسقاً وجب التبيّن، فإنّ هذا التفسير خلاف الظاهر من الآية[٢].

إنّ الجانب العرفي في كلام الخميني هو أنّ انتقال الذهن من عدم مجيء الفاسق بالنبأ إلى مجيء العادل به هو انتقال عقلي، وليس عرفيّاً.

١ ـ ٥ . مداخلة السيد محمد باقر الصدر

الظاهر من أحد تقريرات السيد الشهيد الصدر بيانٌ تفصيلي لعدم وجود مفهوم لآية النبأ، وحاصل بيانه هذا أنّه يشترط في تكوّن المفهوم للجمل الشرطيّة شرطان:

الشرط الأوّل: أن يكون لموضوع الحكم ـ والمراد بموضوع الحكم عنده هنا هو ما تعلّقت به مادّة الجزاء في المرتبة السابقة على التقييد بالشرط[٣] ـ قبل عروض التقييد عليه من طرف الشرط إطلاقٌ، ليكون التقييد المذكور هدماً لهذا الإطلاق، وإلا لم يعد يمكن تصوّر تقييد له من قبل الشرط كي نستخرج منه المفهوم، ومثال ذلك أن يقال

(١) راجع: الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٦؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٢) راجع: الخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٣٧.

(٣) راجع: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤١١.

لك: إذا حيّاك شخص بتحيّة ردّ عليه التحية، فهنا لا معنى للمفهوم؛ لأنّ الردّ ليس فيه إطلاق لحالة ما قبل ابتداء الآخر بالتحية، حتى نقيّده بحال الابتداء، فلا يعقل الردّ دون الابتداء[١]، فلا يكون للقضيّة مفهوم.

الشرط الثاني: أن لا يكون موضوع الحكم داخلاً تحت دائرة التقدير الشرطي[٢]، ودليل ذلك الفهم العرفي، مثلاً إذا قيل لك: إن أخبرك زيد فلا تهتمّ لإخباره، فلا يمكن الاستناد إلى مفهوم الشرط لإثبات عدم حرمة الاعتناء بإخبار عمرو، بخلاف ما إذا قيل لك: إن كان الإخبار من زيد فلا تبالي.

وسبب التمييز العرفي بين المثالين هو ما ذكرناه؛ فإنّ الإخبار الذي هو موضوع الحكم صار في المثال الأوّل داخلاً تحت الفرض الشرطي، فيما كان في المثال الثاني خارجاً، لأنّ الجملة ترجع فيه إلى: الإخبار إن كان من زيد فلا تبالي.

ويعني هذا الكلام عند الصدر أنّ أمامنا عدّة عناصر في القضيّة الشرطيّة:

أ ـ ما يكون في الشرط داخلاً تحت التقدير والافتراض، وهو شرط القضيّة الشرطيّة.

ب ـ ما يكون في الشرط خارجاً عن دائرة التقدير والافتراض، ويسمّيه الصدر موضوعَ القضيّة الشرطيّة.

ومن هذين القسمين تتكوّن جملة الشرط من: شرط وموضوع. فمثلاً عندما نقول: إن كان الأخبار من زيد فلا تبالي به، ترجع جملة الشرط هنا إلى: ١ ـ **الإخبار**، وهو خارج عن الشرط والتقدير، ونسمّيه موضوع القضيّة الشرطيّة. ٢ ـ **كون الإخبار من زيد**، وهذا هو شرط القضيّة الشرطيّة الذي يتقوّم بالتقدير.

---

(١) هذا المثال ذكره السيد الصدر نفسه على ما في التقريرات، ولنا عليه ملاحظة نتركها الآن.

(٢) وموضوع الحكم الذي لا يكون داخلاً تحت دائرة التقييد الشرطي عنده هو موضوع القضيّة الشرطيّة، فموضوع القضيّة الشرطيّة خارج عن دائرة الفرض والتقدير، وهو يسمّى بموضوع الحكم هنا. فانظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤١١.

ج ـ موضوع الحكم الذي هو ـ أي الحكم ـ الجزاء، وهو ما تعلّقت به مادّة الجزاء في المرتبة السابقة على التقييد بالشرط، فإذا قال في جملة الجزاء: فتصدّق على الفقراء، فإنّ الفقراء هم موضوع الحكم.

وعليه، فإذا طبّقنا هذا الكلام على آية النبأ، سنجد أنّ فيها احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون موضوع الحكم فيها هو الفاسق نفسه، بمعنى أن يكون التبيّن تبيّناً عن حال الفسق ومدى إمكان أن يكون قد كذب في هذا الموضوع.

الاحتمال الثاني: أن يكون الموضوع هو النبأ، أي ملاحظة مضمون الخبر للتأكّد من صحّته أو عدم صحّته.

١ ـ **فإذا أُخذ بالاحتمال الأوّل**، فمن المؤكّد أنّ هذه القضية لن يكون لها مفهوم؛ لأنّ الشرط الأوّل من الشرطين المتقدّمين غير متوفّر هنا (شرط وجود إطلاق في موضوع الحكم قبل عروض الشرط)؛ إذ الفاسق ليس له قبل الشرط إطلاق يشمل العادل، حتى يكون ذكر الشرط في الآية تقييداً له، فلا مفهوم.

٢ ـ **وإذا أخذنا بالاحتمال الثاني**، وهو أن يكون التبيّن تبيناً عن النبأ لا عن المخبِر وهو الفاسق، كان هنا احتمالان أيضاً:

الأوّل: أن يكون مرجع «فتبيّنوا» هو الإنباء المأخوذ من كلمة «جاءكم»، أي يجب عليكم التبيّن من الإنباء الذي حصل ووجد، وهنا لا مفهوم؛ لانعدام الشرط الثاني المتقدّم (أن لا يكون موضوع الحكم داخلاً تحت دائرة التقدير الشرطي)؛ وذلك لأنّ الإنباء والمجيء بالخبر قد أُخذ في دائرة الافتراض والتقدير، ولهذا نحن نلاحظ بوضوح أنه لا مفهوم لقولنا: «إن أنبأك زيد فتبيّن عن ذلك».

الثاني: أن يكون مرجع «فتبيّنوا» هو النبأ لا الإنباء، فهنا لا مفهوم أيضاً وذلك:

أولاً: إننا نحتمل على هذا الافتراض انخرام الشرط الثاني من الشرطين المتقدّمين لانعقاد المفهوم في الجملة الشرطية (أن لا يكون موضوع الحكم داخلاً تحت دائرة التقدير الشرطي)؛ لأنّ العرف يرى في جملة: «إن جاءكم فاسق بنبأ» أنها كلّها داخلة

تحت التقدير سوى كلمة «الفاسق»، يشهد لذلك صحّة قولك: الفاسق إن جاءكم بنبأ، حيث نرى عرفاً أنّ الفاسق فقط هو الخارج عن التقدير، أما غيره من المجيء والنبأ فداخل في التقدير، ويكفينا هنا الاحتمال كي لا نتأكّد من انعقاد المفهوم في الجملة.

ثانياً: إننا نرى انهدام الشرط الأوّل من شرطي انعقاد المفهوم أيضاً (شرط وجود إطلاق في موضوع الحكم قبل عروض الشرط)؛ إذ عندما يرجع التبيّن إلى كلمة «النبأ» فهذا معناه ـ بحسب الظهور العرفي ـ أنّ موضوع وجوب التبيّن هو نبأ الفاسق، فإنّ كلمة نبأ وإن كانت مطلقة تدلّ على طبيعي النبأ في حدّ نفسها، لكنّ تطبيق نظام تعدّد الدال والمدلول يجعلها خاصّة بنبأ الفاسق، بمساعدة الباء «بنبأ» وكذلك بمعونة الهيئة التركيبة للجملة، بحيث يصبح قوله: بنبأ، في قوّة قوله: بنبأ الفاسق، فإذا كان موضوع الحكم هو نبأ الفاسق صار معنى الآية: إن جاءكم الفاسق بنبئه فتبيّنوا نبأه، و (نبأه) ليس لها إطلاق قبل عروض الشرط الذي هو إتيانه بالنبأ، فلا مفهوم.

وبهذا يظهر أنه على تمام التقادير لا يوجد مفهوم للآية الكريمة[1].

كانت هذه أبرز المداخلات وصياغات الإشكال على أصل انعقاد المفهوم في الجملة الشرطيّة في آية النبأ، انطلاقاً من عجز مقتضيات الدلالة، وقد لاحظنا اختلافها في التعبير والطول والقصر وفي المقدّمات أيضاً، وإن كان بينها قدر لا بأس به من التشابه والتقاطع المضموني.

المداخلات والصياغات النقديّة، استنتاجات وتعليقات وملاحظات

من هنا، سنجري بعض الاستنتاجات والملاحظات وأبرزها:

الاستنتاج الأوّل: لاحظنا أنّ الأصوليين هنا، لاسيما المتأخّرون، قد استخدموا طريقة بيان القاعدة الأصولية اللفظية في استخراج المفهوم، ثم قاموا بتطبيق هذه

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤١١ ـ ٤١٤، ٤١٧ ـ ٤٢٢.

القاعدة على الآية الكريمة، فإذا وجدوا أنّ أركان انعقاد المفهوم للجملة الشرطية موجود في الجملة الشرطية في آية النبأ قالوا بالمفهوم، وإذا لاحظوا اختلال أحد الأركان قالوا بعدم وجود المفهوم، ولم نجد أحداً منهم إلا القليل، لاسيما من تأخّر زماناً، عمد إلى الآية مباشرةً، وقال: إنّ العرف يفهم منها كذا وكذا، وربما يكون السبب في ذلك كثرة ادّعاء الاستظهارات المتضادّة، فيضطرّ الأصولي كي يُلزم خصمه أن يقعّد الموضوع ليجعله ميزاناً ومعياراً.

نعم، لاحظنا مثل الإمام الخميني حاول الابتعاد عن حركة التقعيد التي استخدمتها سائر الصيغ.

والذي نراه أنّ عدم استخدام طريقة التقعيد تظلّ المنهج الأفضل حيث يمكن؛ لأنّ عدم التقعيد يجعل القارئ للنصّ أكثر عفويةً في التعامل مع مدلول النصّ، لكن حيث يضطرّ الباحث إلى استخدام عملية التقعيد للتحاكم إليها، فإنّ الأفضل ـ كي تحفظ الروح العرفية في فهم النص ـ أن يقدّم صيغة التقعيد بشكل بالغ التبسيط، وقائم على نظام الأمثلة والمنبّهات الوجدانية، طبقاً للقاعدة المناهجية القائلة: إنّ منهج البحث ولغته يتبعان مادّة البحث، لهذا لا يصحّ ـ عادةً ـ استخدام منهج رياضي في فهم ظاهرة اللغة، ولا منهج عرفي تسامحي في تحليل قضيّة فلسفية.

وهذا ما يؤكّد لنا أنه كلّما اقتربنا من روح اللغة وممارستها لم يكن الإعراب القواعدي مقدّمةً لفهمنا للمقصود، وكلما ابتعدنا احتجنا إلى هذه القواعد النحوية والصرفية.

من هنا، نجد أنّ بيان السيد الصدر هنا كان بعيداً عن اللغة العرفية مما قد يشوّه فهم المدلول العرفي من نصّ الآية وربما غيرها من الجمل الشرطيّة، كما أنّ بيان الميرزا النائيني وإن كان جيداً إلا أنّ استخدام مقولة التوقّف العقلي تدفع الذهن ناحية محاكمات معيارية فلسفية قاسية، وحتى بيان السيد الخميني رغم أننا نراه أكثر عرفيةً من حيث المضمون، إلا أنه اقترب من اللغة الفلسفية حتى أنه استشهد بكلام للفيلسوف صدر

الدين الشيرازي.

وهذه ملاحظة عامة نراها ضروريةً حفاظاً على عرفية الفهم وسلامة عفويّته.

الاستنتاج الثاني: لقد لاحظنا عند الأصوليين هنا أنهم عندما كانوا يريدون وضع قاعدة أو ركن من أركان قيامة المفهوم، كانوا يكتفون بذكر مثال يوضح للقارئ أو السامع حقّانية الركن المدّعى، لكن هنا نقطة عامّة أخرى، وهي أنّ المطلوب من الأصولي ثبوتاً أن لا يأتي بمثال على صحّة الركن الفلاني فحسب، بل أن يحسم أنه لا يوجد مثال آخر يهدم القاعدة، فإنّ بعض الأمثلة ينطبق عليها التقعيد انطباقاً تاماً، لكنّ بعضها الآخر لا يحرز انطباق القاعدة عليه، وبقدر ما استطاع الأصولي أن يحسم الأمر على مستوى تمام الافتراضات بقدر ما كان أقدر على جعل الركن الذي يدّعيه شاملاً.

مثلاً: قد يكون عدم وجود الركنين اللذين ذكرهما السيد الصدر موجباً لعدم انعقاد مفهوم، لكن هل من الضروري أن يكون وجودهما موجباً دوماً لانعقاده؟ فبعض الأركان تنفع في طرف السلب دون الإيجاب وربما يكون العكس صحيحاً، وقد يغرق الأصولي أحياناً في المثال الذي يعطيه للقضية فيدور بحثه مدار هذا المثال، وربما تكون هناك أمثلة مختلفة عن طبيعة هذا المثال، حيث قد يلعب مضمون المثال دوراً في بعض الخصوصيات.

الاستنتاج الثالث: الذي لاحظناه أنّ جملة من الأفكار التي طرحها الأصوليون المتأخرون هنا موجودة في كتب قدماء الشيعة والسنّة، لكنها مطوّرة، لاسيما ما وجدناه عند الشيخين: الأنصاري والخراساني، مثل قاعدة الأسوئية وغيرها، لكنّ صيغ المتأخّرين جمعت كلام القدماء تقريباً وزيادة.

الاستنتاج الرابع: إذا تتبّعنا الشروط التي ذكرها الأصوليون ـ بقطع النظر عن الخلافات بينهم ـ سنجد أنها:

الشرط الأوّل: أن لا يكون توقّف الجزاء على الشرط توقّفاً عقلياً، بل شرعي مولوي، وهذا الشرط ذكرته مدرسة الميرزا النائيني.

الشرط الثاني: أن يكون الشرط قيداً للحكم لا للموضوع، فينتفي الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، ويظلّ في ظرف بقاء الموضوع، وقد ذكر هذا الشرط الميرزا النائيني.

الشرط الثالث: أن يكون الموضوع مفروض الوجود، وله حالتان، وعلّق الشرط على إحداهما تعليقاً مولويّاً لا عقليّاً، وهذا ما ذكره السيد الخوئي.

الشرط الرابع: أن يكون المفهوم أحد المصاديق العرفيّة لعدم المنطوق، ولا يكفي الصدق العقلي، وهذا ما ذكره السيد الخميني.

الشرط الخامس: أن يكون لموضوع الحكم إطلاق سابق على الشرط يعرض الشرط عليه فيقيّده، وهذا ما ذكره الشهيد الصدر.

الشرط السادس: أن لا يدخل موضوع الحكم تحت التقدير الشرطي في الجملة، وهذا ما ذكره السيد الصدر أيضاً.

فهذه ستة شروط مستنتجة من كلمات الأصوليّين بوصفها قواعد عامة لانعقاد المفهوم في الجمل الشرطيّة، سواء في آية النبأ أم غيرها. وهذه الشروط بتحليلها قد نلاحظ إمكانية دكّ ودمج بعضها في بعضها الآخر، مثل الشرط الأوّل والثاني والثالث والخامس، فإنّ هذه الشروط ترجع ـ بحسب الروح ـ إلى نقطة واحدة واضحة، وهي نقطة بديهيّة تقتضيها ماهيّة المفهوم وهويته، فإنّ المفهوم يفترض انتفاء الحكم عن الموضوع في بعض حالاته، وإلا لم يكن هناك مفهوم، فهذا شرط منبثق من طبيعة فهمنا للمفهوم وليس شيئاً جديداً، فأنت عندما تعرّف المفهوم لن تقدر سوى على ذكر هذا الشرط بأيّ صياغة وأيّ تعبير. فيبقى للمفهوم شرطان؛ لأنّ هناك فرقاً بين الشرط اللاحق العارض على المفهوم، والشرط المستخرج من نفس التعريف، والثاني ليس شرطاً إضافيّاً، فالشرط الأوّل هنا مثلاً ليس غير نفس المفهوم؛ لأنك حينما تقول: انتفاء الحكم بسنخه وطبيعيّه عن الموضوع عند انتفاء الشرط، فأنت تفترض الموضوع موجوداً لكي يجري الحديث عن بقاء الحكم وعدمه عند زوال الشرط، وإلا فأين

ينصبّ الحكم؟! ومن الواضح أن تعلّق الجزاء بالشرط تعلّقاً عقلياً معناه عدم وجود الموضوع عند انتفاء الشرط، طبقاً لما ذكره الميرزا كما يتضح من بيانه، مثلاً: إذا رزقت ولداً فاختنه، انتفاء الشرط هنا معناه انتفاء الموضوع وهو الولد، فلم يعد للموضوع حالة ثانية، حتى نبحث في لحوق الحكم لها وعدم لحوقه. فالتأمّل في هذه الشروط الأربعة يرجعها إلى حقيقة واحدة مأخوذة في تعريفنا للمفهوم، فهي شرط واحد وليست شروطاً أربعة، وكلّها صحيحة إذا أخذنا الصيغة الجامعة لها.

يبقى شرطان:

الأوّل: شرط السيد الصدر الأخير، وهذا الشرط إن أريد منه التقدير بحسب اللسان اللفظي، فهو غير تام، فالمثال: إن جاءك زيد فصالحه (فهو مثل: إن أخبرك زيد فلا تهتمّ، عنيت المثال الذي ذكره الصدر)، يمكن تصوّر المفهوم فيه، وذلك عندما تُرْبَطُ مصالحته بأن يأتي هو، فهنا رغم أنّ موضوع الحكم قدّر وافترض افتراضاً شرطياً إلا أنه ـ مع ذلك ـ قد يفهم العرف أنّ له مفهوماً، بحيث يراد عدم مصالحته على تقدير عدم مجيئه، وهكذا إذا قيل: إذا لم يعتَدِ عليك الكافر فلا تحاربه، فإنّ العرف يفهم هنا وجود مفهوم رغم أنّ الموضوع قدّر تقديراً وفرض وشرط بنفس القضيّة، فهذا الشرط غير واضح، نعم نحن نقبل في مثل: إن جاءك زيد فأكرمه عدم وجود مفهوم في بعض الأحيان، لكن ذلك ليس لأجل ما ذكره رحمه الله، بل لأمر آخر كما صار واضحاً.

بل هناك نقطة مهمّة هنا، وهي أنّ تحويل الجملة الشرطيّة أمر ممكن بأكثر من طريقة، بحيث يمكنك على أحد التحويلات إدخال الموضوع في دائرة التقدير والاشتراط، فيما تخرجه على تقدير آخر، وقد ذكر السيد الصدر أنّ المعيار هو العرف، فإذا كان هو المعيار ولم نضع له قانوناً في تحديد الخارج والداخل، فلنذهب إلى العرف مباشرةً في أصل دلالة كلّ جملةٍ شرطيّة على حدة، لننظر ماذا يقول، بلا حاجة لتطويل المسافة.

الثاني: شرط السيد الخميني، وهو أن ينطبق المفهوم في الآية انطباقاً عرفياً على عدم المنطوق، وهذا شرط صحيح؛ لأنّ المرجع في باب الظهورات اللفظية هو العرف، وما

لم يفهم العرف هذا الانطباق فلا يقع انطباق أصلاً، وهذا مثل قولنا: صلّ الوتيرة بعد صلاة العشاء، فإن البعديّة وإن صدقت ـ عقلاً ـ على الوتيرة الواقعة بعد عشرين سنة من صلاة العشاء، إلا أنّ العرف يفهم البعدية العرفية، فأصل هذا الشرط من حيث المبدأ صحيح.

وعليه، يصحّ القول بوجود شرطين للمفهوم هما: ما يرجع إلى الشرط الأوّل والثاني والثالث والخامس؛ وشرط الإمام الخميني، وإذا تأملنا هذين الشرطين سنجدهما يرجعان لروح المفهوم من جهة، وللقواعد الظهورية العامة من جهة أخرى، فهما تحليل عرفي لمسألة لغوية، بعيداً عن صياغتها.

ومن الواضح أنّهما شرطان في طرف السلب، بمعنى أنّ عدمها يهدم المفهوم، لكن لا دليل على أنّ وجود هذين الشرطين يحقّق المفهوم دوماً، فمثلاً إذا قلت: إذا جاءك زيد فأكرمه، فالشرطان هنا متحقّقان، لكن مع ذلك لا يرى العرف مفهوماً لهذه الجملة دوماً، وسيأتي بيانه بإذن الله.

الاستنتاج الخامس: يجب الفصل في الاستدلال بالآية بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، فنحن لا نريد هنا سوى الاستناد إلى مفهوم الشرط بقطع النظر عن مبرّر كلمة «فاسق»، فإنّ هذا راجع إلى مفهوم الوصف، وطبقاً لذلك نجد أنّ أبسط تفسير عرفي لانعقاد مفهوم في هذه الجملة هو مقارنة المنطوق مع المفهوم، فالمنطوق يقول: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا، فيكون مفهومها ـ بكلّ بساطة ـ هو ما قاله الإمام الخميني وهو: إن لم يأتكم فاسق بنبأ لا يجب التبيّن، أما القول بأنّ المراد: إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً.. أو النبأ الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقاً.. أو نبأ الفاسق إن جاءكم به.. فهذه تفسيرات محتملة لكنّها لا ترقى إلى حدّ الظهور؛ إذ هذا التبديل في الصيغ والتحويل في الكلمة المتقدّمة والمتأخرة فيه قدرٌ من التطويل، ومن ثَم التكلّف والبعد عن العفوية العرفيّة، فالآية عندما تقرّر: إذا جاءكم فاسق بنبأ، فإنّ أوّل شيء ينصرف إليه ذهن الإنسان العرفي، ويقع صيغةً مؤكّدة هو أنه: إذا لم يأتكم الفاسق بالنبأ، مع

التأكيد على غضّ الطرف عن قضية مفهوم الوصف؛ لأنّ فكرة الوصف يبدو أنها لعبت دوراً في بعض هذه الصيغ المتقدّمة.

وإذا ثبت هذ الكلام ظهر أنّ المهم هو أن نعرف: هل هذه الصيغة النافية: إذا لم يأتكم الفاسق بالنبأ، تشمل مجيء العادل به أو لا؟ والجواب: إنّ الشمول العقلي صحيح، غير أنّ العرف لا يرى ذلك إلا بقرينة، وفاقاً لما ذكره الخميني، ولا أقلّ من التردّد والإجمال.

نعم، هنا نقطة مهمّة، وهي ضمّ خصوصية الوصف إلى الشرط، بمعنى أنّ استبطان الشرط في الجملة وصفاً يوحي بربطه به، فبضمّ الدلالة الخفيفة على المفهوم في الوصف إلى جانب قضية الشرطية يعطي للجملة مفهوماً، بحيث يصبح: إذا لم يأتكم الفاسق بالنبأ.. شاملاً لمجيء العادل به، وهذا شيء دقيق وعرفي أيضاً إذا لم نستطع إيجاد تبريرات أُخَر لذكر الوصف في الجملة، وعليه غايته أنّه يثبت المفهوم الجزئي الذي قلنا سابقاً بأنّه لا يُنتج النتائج الأصوليّة في باب حجيّة خبر الواحد.

الاستنتاج السادس: إنّ دلالة الشرطيّة على المفهوم لا تكون من خلال عمليّة تفكيك الشرطيّة التي يدرسها المنطقيّون، بل تكون من خلال نظام اللغة، فنحن نتكلّم عن شرطيّة أهل اللغة، وليس عن شرطيّة المناطقة، ويبدو لي أنّ بعض الأصوليّين درسوا الشرطيّة من خلال نظام المنطق لا اللغة في بعض الموارد على الأقلّ، ومن هنا نلاحظ أنّ قيام المفهوم للجمل الشرطيّة يؤثر فيه السياق المقامي بالدرجة الأولى، وهذا شيء لم يشيروا إليه بخصوصه فيما رأيت، **فهناك فرق بين حالتين:**

أ ـ أن يكون المتكلّم بصدد بيان حكم إكرام زيد في كلّ الحالات، ثم يُصدر جملته الشرطيّة: إن جاءك زيد فأكرمه، كما لو سأله شخص فقال له: ما حكم إكرامنا لزيد؟ أو قال له: متى يجب إكرام زيد؟ أو قال له: بيّنوا لنا موقف الشريعة من إكرام زيد، أو غير ذلك من القرائن التي تعطي أنّ المجيب سيكون في سياق مقامي يفرض عليه بيان تمام الحالات. وهنا إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، فإنّ العرف يفهم الدلالة المفهوميّة

بوضوح، ويقول بأنّ هذا التعليق على المجيء لا يعني سوى أنّ وجوب إكرام زيد ثابتٌ في خصوص حالة المجيء، وإلا لذكر الحالات الأخَر ولم يمارس التعليق على الشرط، ونفس كونه في مقام البيان من حيث مواقع الإكرام وعدمها يفهم منه أنّ طبيعي الحكم منتفٍ في غير حالة المجيء. علماً أنّ الإيقاع الصوتي والمؤشرات الحافّة بصدور الجمل الشرطيّة يلعب دوراً كبيراً في فهم سياقها هذا.

ب ـ **أن لا يكون المتكلّم بصدد سياق مقامي يفرض عليه تعيين تمام حالات الحكم بإكرام زيد تبعاً لمختلف حالات زيد وحالات العلاقة معه،** فيُصدر ابتداءً جملةً تقول: إذا جاءك زيد فأكرمه، أو يقول: إذا رأيت زيداً في الطريق فأكرمه، ففي هذه الحال لا يفهم العرف ـ أو لا يُحرَز أنّ العرف يفهم ـ أنّ المتكلّم بصدد بيان تمام حالات إكرام زيد في تمام الصور والفروض، حتى يكون ذكر التعليق في الجملة الشرطيّة مفيداً للمفهوم النافي لطبيعيّ الحكم في غير صورة المنطوق، وهذا واضح جداً؛ لأنّه سيقال في هذه الحال: إنّ المتكلّم أراد بيان وجوب إكرام زيد في صورة ملاقاته في الطريق، لكنّه لم يتكلّم عن سائر الصور؛ لأنّه لا يُحرز وجود سياق مقامي يجعله في مقام البيان من تمام الجهات في قضية إكرام زيد.

ولاحظ ذلك من نفسك، فإنّه لو قال المولى ـ ولم يكن في سياق يُثبت أنّه يريد بيان تمام خصوصيات وحالات إكرام زيد ـ: إذا جاءك زيد فأكرمه، وتكوّن هناك مفهوم فهذا يعني أنّ العرف سيسمع هذه الجملة على الشكل التالي: إذا جاءك زيد ثبت عليك وجوب إكرامه، وأمّا إذا لم يأتك فإنّني أُعلمك بأنّه لا يوجد في شريعتي وديني أيّ وجوب لإكرام زيدٍ على الإطلاق، فهل ترى من نفسك أنّ هذه الجملة تعطي هذا المعنى؟ وهل ترى المتكلّم تصدر منه الجملة الثانية النافية بحيث لو دلّ دليل منطوقي آخر على وجوب إكرام زيد لو رأيته في المسجد لشعرت بوجدانك العرفي بأنّ ذلك الدليل يعارض هذا النصّ هناك معارضةَ المنطوق للمفهوم؟ هل حقّاً تشعر بهذه المعارضة أو تقول بأنّه دعاني لإكرامه في النصّ الأوّل عندما يأتيني، ثم دعاني لإكرامه

في المسجد، فلا أفهم نفيه وجوب الإكرام مطلقاً في غير هذه الحال ولا أفهم إثباته لهذا الوجوب أيضاً؟

وهذا يعني أنّ المفهوم في الجملة الشرطيّة ـ بل وغيرها أحياناً ـ يخضع في الغالب للسياق المقامي (إلى جانب العناصر السياقيّة الأخَر) الذي يجعل المتكلّم بصدد بيان تمام الأحكام المتصلة بإكرام زيد وحالاته، وبهذه الطريقة لا نحتاج حتى للمداخلة التي قدّمها السيد الخميني حتى ننفي التبيّن عن خبر العادل أو لا ننفيه؛ لأنّ كلام الإمام الخميني يركّز على مصداقيّة خبر العادل لعدم خبر الفاسق، وكأنّه يفرض مفهوماً، ثم يقول بأنّ خبر العادل غير داخل عرفاً في دائرة هذا المفهوم، فيما الذي نريد قوله هنا هو أنّه ما لم نُثبت أنّ المتكلّم كان بصدد بيان أحكام العمل بأخبار المخبرين من تمام الحيثيات فإنّه لا يوجد مفهوم أصلاً، وغاية ما هنالك هو جريان قاعدة احترازيّة القيود لا أكثر، فينتفي شخص الحكم بانتفاء مجيء الفاسق بالنبأ انتفاء تلقائيّاً طبيعيّاً، ومن الواضح أنّ زعم كون آية النبأ بصدد بيان أحكام العمل بالأخبار وحجيّتها بحيث ينعقد فيها هذا السياق المقامي في غاية البعد، لاسيما لو ضممنا أسباب النزول.

من هنا فطريقة تعامل متقدّمي الأصوليين كانت أكثر عرفيّة وبساطة من المتأخّرين[1].

وهنا نأتي إلى تحديد موقف تفسيري نهائي من آية النبأ، لكننا سوف نؤجّله إلى ما بعد ذكر سائر الإشكالات عليها؛ لأنّ هذا المقدار هنا لا يُثبت المفهوم، بل غايته بعد ضمّ الوصف إلى الشرط أنّه يعطي السالبة الجزئيّة على طريقة السيد الخوئي، وقد قلنا بأنّها لا تكاد تنفع الأصولي هنا في شيء.

---

(١) لاحظ كيف أنّ الآمدي في الإحكام ١: ١٠٨ ـ ١٠٩، أقرّ ـ بكلّ عرفيّة ـ بعدم وجود مفهوم لآية النبأ، فحاول خلق الاستدلال بضم آية النبأ إلى آية النفر، وانظر أيضاً: الحلي، معارج الأصول: ٢١٠.

٢ـ إشكاليات وجود المانع في الدلالة (المانع المتصل والمنفصل)

على تقدير وجود مقتضٍ للمفهوم في الجملة الشرطية في آية النبأ، ثمّة مانع عن هذا الاقتضاء، وهذا المانع تارةً يكون متصلاً وأخرى منفصلاً، فلابدّ من رصد نوعَي المانع هذين، ثم لملمة المعطيات والخروج بنتائج.

٢ـ١ـ المانع المتصل عن الدلالة أو علاقة المفهوم بالتعليل

المانع المتصل الرئيس عن دلالة الجملة الشرطيّة في آية النبأ على المفهوم هو ذيل الآية، حيث جاء فيه: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾، حيث يقال ـ كما ذكر بعض الأصوليّين القدماء[1] ـ بأنّ هذا التعليل الموجود في الآية يشمل المنطوق والمفهوم معاً؛ لأنّه كما يحصل إصابة للقوم عن جهل وعدم علم في خبر الفاسق، كذلك هي الحال في خبر العادل؛ لأنّ أخبار العدول لا تفيد العلم واليقين، فهذا التعليل يعمّم دلالة المنطوق لتتجاوز الفاسق إلى العادل، وبهذا لا ينعقد ظهور في المفهوم ليفيد حجية خبر العادل، أو على أقلّ تقدير تقع المعارضة بين دلالة التعليل ودلالة المفهوم فتقدّم دلالة التعليل العامّة لصراحتها وذكرها لفظاً.

ويجب أن نعرف أنّ هذا المانع المتصل لا يختصّ بمفهوم الشرط في آية النبأ، بل يشمل مفهوم الوصف أيضاً، وإن لوحظ في ذكر هذا المانع في كتب بعض الأصوليّين ـ كالسيد الصدر ـ أنه راجع إلى مفهوم الشرط، لكنه ـ وكما تشير إليه عبارات هنا وهناك[2] ـ شامل، كما هو واضح، لكلّ دلالة مفهومية في الآية مهما كان منطلقها.

واللافت للنظر أنّ بعض الأصوليين كالإمام الغزالي، وضعوا آية النبأ ـ نتيجة هذه

(١) راجع: المرتضى، الذريعة ٢: ٥٣٥ ـ ٥٣٦؛ والطوسي، العدّة ١: ١١٣؛ والحلي، معارج الأصول: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) راجع: فرائد الأصول ١: ١١٩؛ وبيرامون ظنّ فقيه: ١٤٧، ١٧٧، ٢٦١.

المقاربة لذيلها ـ في عداد الآيات التي استدلّ بها على عدم حجيّة خبر الواحد[١].

المحاولات الجوابية على مشكلة المانع المتصل، عرض وتعليقات

وقد ذُكرت محاولات للإجابة عن هذه الإشكاليّة، أبرزها:

المحاولة الجوابيّة الأولى: إنّ النسبة بين المفهوم والتعليل هي العموم والخصوص من وجه؛ وذلك لأنّ إطلاق المفهوم يشمل خبر العادل العلمي والظني، أما التعليل فهو يشمل خبر الفاسق والعادل غير العلميّين، فيفترق المفهوم عن التعليل في خبر العادل العلمي، ويفترق التعليل عن المفهوم في خبر الفاسق غير العلمي، ويجتمعان في خبر العادل الظنّي، لكن مع ذلك ومع أنّ مقتضى القاعدة أن يصار إلى التساقط وعدم حجيّة خبر العادل الظنّي، إلا أنّه يجب هنا تقديم العموم الموجود في المفهوم لتدخل مادّة الاجتماع فيه ويكون الحكم فيها من صلاحياته؛ وذلك أنه على تقدير خروج خبر العادل الظني عن تحت المفهوم سيبقى فقط خبر العادل العلمي، والإبقاء عليه معناه لغويّة هذا المفهوم؛ إذ لا فرق في الخبر المفيد للعلم ـ وأنّه حجّة ـ بين خبر العادل وخبر الفاسق، فيكون المفهوم من الدلالات التي لم تقدّم شيئاً.

بل يضاف إلى ذلك القول بأنّ الخبر العلمي ـ سواء كان خبر العادل أم الفاسق ـ خارج مطلقاً عن دلالة الآية برمّتها، فهي مسوقة للحديث عن الخبر الذي لا يعطي علماً، وبناءً على ذلك تكون دلالة التعليل شاملة لكلّ خبر ظني، سواء أتى به الفاسق أم العادل، فيكون المفهوم أخصّ من عموم التعليل؛ لأنه يدلّ على حجية خبر العادل الظنّي خاصّة، فيؤخذ بالأخصّ حينئذ[٢].

---

(١) راجع: الغزالي، المستصفى ١: ٤٥٧.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٨ ـ ١١٩؛ وانظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٥٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٨٩ ـ ١٩٠.

هذه المحاولة الجوابيّة النقدية تعرّضت بدورها لردود، هي:

الردّ الأوّل: ما ذكره الشيخ الطوسي في العدّة، وأوضحه وأجلاه غيره، وحاصله إننا نسلّم بأنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل، لكنّ ظهور التعليل في العموم أقوى من ظهور الجملة في المفهوم، بمعنى أنّ الاستغناء عن مفهوميّة الجملة وعدم وجود مفهوم لها أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل[1].

وقد يُجاب عن هذا الردّ بأنّهم قرّروا في مباحث الأصول جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، وهذا من هذا الباب، فإنّ المفهوم هنا من مفهوم المخالفة، سواء كان وصفاً أم شرطاً، ومفهوم المخالفة يخصّص العام ويقيّد المطلق، وهنا من هذا النوع، فلماذا قبلنا بهذه القاعدة هناك، ولا نريد القبول بها هنا؟!

لكنّ بعض الأصوليّين، ومنهم الشيخ الأنصاري، أجاب عن هذا الجواب:

أولاً: إنه مختصّ بالمخصّصات المنفصلة لا المتصلة.

ثانياً: إنّه خاص بغير حالة التعليل وعلاقة العلّة بالمعلول؛ لأنّ العرف يفهم هنا تبعية المعلول للعلّة في التعميم والتخصيص[2].

والظاهر من الشيخ الأنصاري قبول هذا الردّ على هذه المحاولة، مما يدلّ على تسليمه بأصل الإشكال بوجود مانعٍ متصل.

الردّ الثاني: ما ذكره السيد الصدر، وكأنّه تعميق للنقطة الأخيرة التي ذكرها الشيخ الأنصاري، وحاصله: إنّ مقام التعليل مقام نظر إلى المعلّل، فيكون فيه قرينية شخصية وحكومة، ومن الواضح أنّ الحكومة وخصوصياتها تظلّ أقوى دلالياً من القرينية النوعية المتمثلة بالأخصّية[3].

---

(١) انظر: الطوسي، العدة ١: ١١٣؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٩.

(٢) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٩؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٣) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٥٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٢٧.

وهذا الكلام تام كبروياً وقواعديّاً، لكنه يواجه مشكلة صغروية ميدانيّة تسجّل على كلمات الشيخ الأنصاري والسيد الصدر معاً، وهي أنه إذا استطاعا تفسير ورود قيد الفاسق في المنطوق بحيث يخرجه عن اللغوية دون حاجة إلى افتراض وجود المفهوم أو تفسير التعليق على الفاسق، لم ينعقد المفهوم حينئذ حتى نبحث في وجود مانع متصل عنه، وأما إذا لم يستطيعا تفسير الوصف أو الشرط إلا بافتراض المفهوم، فهذا معناه أنّ تقديم التعليل عليه مساوق للغويّته، فيعود إشكال اللغويّة من جديد. من هنا نلاحظ أنّ جملة من الأصوليّين تعاملوا مع العلاقة بين المفهوم والتعليل على أنها علاقة تخصيص أو حكومة من هذا الطريق أو ذاك، ولم ينظروا إلى أنّ تقديم التعليل على المفهوم يساوق لغويّة الوصف حينئذ، وإشكال اللغويّة أقوى. وبهذا يظهر أيضاً أنّ الموضوع ليس موضوع المخصّص المتصل والمنفصل. وبه يظهر أنّ الحديث عن إثبات المفهوم بمسألة اللغويّة معارَض هنا بظهور التعليل في الجملة، وربما يكون منبّهاً لعدم وجود اللغويّة أساساً في المقام.

الردّ الثالث: ما ذكره السيد الصدر أيضاً، وحاصله أنّ التعليل ظاهرٌ في إلغاء خصوصيّة المورد، فيكون مضاداً للمفهوم الظاهر في أخذها، فيقع التعارض المستقرّ بين الطرفين، لا علاقة العام والخاص(١).

وهذا الكلام من السيّد الصدر كأنّه يرجع إلى ما قلناه قبل قليل، ولا نعرف كيف جمع الصدر بينه وبين كلامه الآنف الذكر، إلا إذا كان جدلياً في أحدهما، فإنّ قوله سابقاً بالحكومة ينافي قوله بالتضادّ هنا، والذي نراه أنه حتى على تقدير التضادّ المذكور لم يبيّن لنا الصدر الحلّ، فهل هو سقوط عموم التعليل مع ظهور المفهوم أو العكس أو كليهما، لعلّة أو لأخرى أو غير ذلك؟ مع أنّه كان من الأنسب بيان ذلك.

الردّ الرابع: إنّ الظاهر من الآية الكريمة ـ بصرف النظر عن وجهة نظرنا فيها ـ أنّها

---

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٢٧ ـ ٤٢٨؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

بصدد الحديث عن الإخبارات غير العلميّة، فلا معنى لجعل النسبة بين المفهوم والتعليل هي العموم من وجه، وإنما التعليل عام لكلّ خبر أتى به الفاسق والعادل، فيما المفهوم خاصّ بخبر العادل، فيدور الأمر هنا بين تخصيص عموم التعليل وإلغاء المفهوم، وهنا إما أن يقال بتقدّم المنطوق في التعليل على المفهوم لأقوائية الدلالة، وهو محلّ نظر، أو يقال: إنّه بضم التعليل إلى المفهوم ـ وهما قرينتان متصلتان ـ لا يحرز انعقاد المفهوم؛ لاحتمال قرينية عموم التعليل في المقام، ويكون ذلك موجباً للإجمال في أصل دلالة المفهوم، حتى لو لم نستطع تفسير ذكر القيد والوصف؛ لأنّ المفهوم لا ينعقد إلا بتمامية شخص الكلام، ووجودُ التعليل يوجب الشك بالنسبة إلينا، كما أنه لا يحرز انعقاد عموم التعليل فإنه لا يراد بالعموم هنا المعنى المصطلح الذي يعطي دلالة وضعية؛ إذ من الواضح أنه لا توجد أدوات العموم هنا، بل المراد منه الإطلاق، ولا يحرز انعقاد الإطلاق في التعليل مع احتمال وجود المفهوم، لأنّ أصالة عدم القرينة إنما تجري ـ على ما حقّقناه ـ في القرائن المنفصلة لا المتصلة، بل المورد من موارد احتمال قرينية الموجود؛ لأنّ ذكر الوصف أو هيئة الشرط يحتمل أن تكون قرينة على إرادة المفهوم الذي هو قرينة على عدم إرادة عموم التعليل إرادةً جدية، فيصعب انعقاد العموم حينئذ في التعليل أيضاً، وبهذا نقع في الإجمال على الطرفين فينهدم المفهوم، وهو مطلوب المستشكل، ولا ينعقد تخصيص كما يريده صاحب المحاولة الجوابيّة الأولى.

أما القول بأنّ إسقاط عموم التعليل أخفّ مؤونةً من إسقاط المفهوم، فهو ـ لو تمّ ـ يجري في المنفصلات، ونحن هنا لا نتحدّث عن دليلين انعقد ظهورهما، بل كلامنا في أصل وجود ظهور لهما، وهذا المانع وإن سمّيناه بالمانع المتصل، لكنه ـ بحسب روحه ـ يرجع إلى عدم وجود مقتضي الدلالة؛ لأنّ المانع المتصل يمنع انعقاد الظهور من رأس، كما حقّق في الأصول، فنظريّة التخصيص في غير محلّها، كما أنّ محذور الإلغاء غير وارد؛ لأنّ القول بعدم وجود دلالة على أصل المفهوم ليس فيه أيّ محذور مع احتمال قرينية الموجود، فهو مثل قولك: لا تأكل الرمان فإنّه حامض، فإنّ ذكر الرمان هنا مع كون

الحكم متعلّقاً بمطلق ما هو حامض لا يوجب لغويّة ذكره عرفاً، بل يكون ذكر المورد مبيّناً العموم في الوقت عينه، وهذه طرق عرفيّة لا يرى فيها العرف أيّ لغويّة، ومثلها كثير في النصوص.

وعليه، فالأصحّ أنّ المورد من موارد الإجمال، فلا ينعقد مفهومٌ ولا ينعقد عموم.

المحاولة الجوابيّة الثانية: ما ذكره غير واحد من الأصوليّين ـ منهم المحققَين: الخراساني والخوئي[1] ـ ولعلّ أوّل من طرحه ابن القصّار المالكي (٣٩٧هـ)، من أنه لا يراد من الجهالة عدم العلم، بل المراد منها السفاهة وفعل ما لا ينبغي فعله، وشاهد ذلك:

أ ـ ذيل الآية الكريمة: ﴿**فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾، فإنّ الندم لا يكون إلا لأجل الإقدام على ما لا ينبغي الإقدام عليه، ومن الواضح أنّ خبر العادل لا يعدّ الإقدام عليه موجباً للندم على تقدير عدم موافقة الواقع.

ب ـ إنه لو أريد من الجهالة ما يساوق عدم العلم للزم القول بعدم حجيّة الشهادات والفتاوى، فإنها مشمولةٌ لعدم العلم، فهذه قرينة خارجية تدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ الجهالة هنا تعني السفاهة لا غير، ومعه لا ينعقد تعارض أساساً بين التعليل والمفهوم[2].

من هنا، يكون الجهل لغةً ـ قبل نفوذ الأفكار الفلسفية في المجتمع الإسلامي ـ

---

(١) ابن القصّار المالكي، المقدّمة في علم الأصول: ٦٩؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٠ ـ ٣٤١؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٧١ ـ ١٧٢؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٥؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٥٠٦؛ والعلامة الطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢١١؛ والكاشاني، مجمع الفرائد في الأصول: ١٤٣؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٢٢٨.

(٢) انظر: الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٥؛ وفرائد الأصول ١: ١٢٠؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٨٩.

بمعنى مقابل للحكمة والبصيرة، كما يراه الشيخ المظفر(١).

وقد يلاحظ على هذه المحاولة الجوابية بملاحظات، هي:

الملاحظة الأولى: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أنّ معنى كون الإقدام على العمل بخبر الفاسق جهالة وسفاهة هو أنّ أصحاب الرسول ﷺ ـ وهم من العقلاء ـ كانوا سيقدمون على سفاهة، ومقتضى عقلائيّتهم وعقلائية الرسول ﷺ نفسه هو عدم هذا الإقدام، بلا حاجة إلى نزول الآية الكريمة، فهذا الشاهد يؤكّد لنا أنّ الجهالة هنا كانت بمعنى عدم العلم الموجب لكونه في معرض مخالفة الواقع(٢).

وقد أجاب الأصوليون عن هذه الملاحظة بأجوبة يمكن أن تكون كلّها صحيحة:

أولاً: ما ذكره الميرزا النائيني، من أنّ العقلاء قد يغفلون أحياناً فيركنون إلى ما لا ينبغي الركون إليه، وهذا شيء طبيعي لا ينافي عقلائيّتهم، فجاءت الآية تنبيهاً لهم وتذكيراً للعودة إلى صواب الفعل وتجاوز الغفلة(٣).

وهذا كلام متين، كيف والعقلاء قد يغفلون عن مقتضيات الفطرة نفسها ومحكمات العقل النظري والعملي في بعض الأحيان، لاسيما مع غلبة الانفعال الذي توحي به أيضاً أسباب النزول التي تحدّثنا عنها سابقاً.

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي ـ تبعاً للميرزا النائيني أيضاً، ومن قبله ـ من أنّ الأصحاب لم يعرفوا بفسق الوليد بن عقبة، فأقدموا على ترتيب الآثار على خبره، فجاءت الآية لتلفت نظرهم إلى فسقه، وأنّ الاعتماد على خبره ـ حيث هو فاسق ـ سفاهة(٤).

وهذا الجواب ـ كسابقه ـ يكفي فيه الاحتمال، وإلا من أين نعرف أنهم ما كانوا

(١) المظفر، أصول الفقه ٢: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) انظر: فرائد الأصول ١: ١٢٠.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٧٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٦٣.

(٤) الحلي، معارج الأصول: ٢١١؛ وفوائد الأصول ٣: ١٧٢؛ ومصباح الأصول ٢: ١٦٣.

يعلمون فسقه، أو أنهم كانوا غافلين؟

لكنّ مشكلة هذا الجواب ـ الذي يفترض أنّه يدافع عن المفهوم في الجملة الشرطية أو الوصفيّة في الآية الكريمة ـ أنّه يقدّم لنا تبريراً لذكر الوصف أو التعليق عليه، وهو تبرير تاريخي يقصد به كشف حقيقة الوليد بن عقبة، ومع هذا التبرير ولا أقلّ من احتماله، ينهار المفهوم المزعوم في الآية الكريمة، ويصبح هذا الجواب تنزّلياً، على ما شرحنا ذلك سابقاً عند الحديث عن مفهوم الوصف في الآية.

ثالثاً: ما ذكره المحقّق العراقي، من أنّ شدّة اهتمام الإنسان بشيء، كحفظ النفس والعرض، قد يوجب عليه الإقدام بمجرّد الاحتمال الضعيف حتى مع علمه بفسق الوليد وعدم غفلته، فلا مانع من أن يكون إقدامهم هذا منطلقاً من ذلك، فَرَدَعَ المولى سبحانه عن ذلك[1].

رابعاً: ما نراه في المقام، وهو أنّه قد لا نكون بحاجة إلى بعض هذه الأجوبة لتبرير موقف صحابة الرسول ﷺ؛ فإنّ أقصى ما تفيده الشواهد التاريخية ـ ولا تدلّ الآية على أزيد منه ـ هو أنّ بعض الصحابة قرّر اتخاذ موقف من بني المصطلق اعتماداً على خبر الوليد، ولا يوجد ما يؤشر إلى اعتماد الرسول ﷺ هذا الموقف، ولا ميل جميع الصحابة ولا أغلبهم إليه، بل لعلّ الآية اللاحقة ـ ومع الأخذ بوحدة السياق ـ تشير إشارةً إلى أنّ وجود الرسول ﷺ كان مؤمّناً للمسلمين من الهلاك، قال تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ**﴾، وهذا معناه أنّ جماعةً من المحيطين بالنبي ـ وربما يكون هؤلاء من المنافقين ـ قد ارتكبوا عملاً سفهيّاً، وأيّ محذور في ذلك حتى لو كانوا عقلاء؟ ألا يرتكب العاقل سفاهات في حياته نتيجة غلبة العاطفة أو الهوى أو الحماس أو..؟ كما أنّ ذلك لا ينافي الصحبة للنبي ﷺ؛ إذ لا نعتقد لا بعصمة الصحابة ولا بعدالتهم جميعاً ولا بحجيّة جميع أفعالهم وسننهم، كما بحثناه في محلّه، فأيّ

---

(١) العراقي، التعليقة على فوائد الأصول ٣: ١٧٢، الهامش: ١.

محذور في ذلك؟! بل إنّ ذلك قد لا يخلّ بالعدالة في بعض الأحيان كما هو واضح؛ إذ ليس ارتكاب كلّ سفاهة يعني المعصية، بل هذا تابع لدرجات الوعي وحساب الأمور، ولهذا لا تدلّ الآية اللاحقة على فسقهم أو كفرهم أو انحرافهم، مع أنّها صريحة في أنّ النبي لو أطاعهم للحقهم الضرر بناء على أنّ حديثها عن المجتمع الإسلامي، بل يشبع حيثيتها ضعفُ درجات الوعي والخبرة ودرك الأمور.

وعليه، فالملاحظة الأولى غير واردة هنا.

الملاحظة الثانية: ما ذكره المحقّق العراقي ـ وتبعه فيه السيد الصدر ـ من أنّ السفاهة تستلزم الملامة لا الندامة؛ فإنّ السفيه يُلام أو يلوم نفسه على فعل السفاهة الذي ارتكبه، أما الندامة فتجري في كلّ أمارة تخالف الواقع، لاسيما في القضايا المهمّة، كما في مورد الآية، وعليه يتعيّن ـ بقرينة الندامة ـ تفسير الجهالة بعدم العلم لا بالسفاهة[1].

وهذه الملاحظة غير واضحة؛ فالإنسان يندم على الفعل السفيه وارتكاب الذنب وما لا يجوز ولا ينبغي ارتكابه، نعم الملامة لا تجري في مورد مخالفة الواقع بلا سفاهة وقبح، فلو وردت الملامة لكانت نصّاً في السفاهة، لكنّ هذا لا يعني أنّ ورود الندامة يعدّ قرينة على الجهل؛ فإنّ الإنسان كما يندم على ارتكاب الخطأ ولو لم يكن عن سفاهة، كذا يندم على ارتكاب الخطأ عن سفاهة، فأقصى ما تفيده صيغة الندامة إمكان جريانها في مورد الجهل، لا تعيّن هذا الجريان، كما يفهم من كلام العراقي، وسيأتي قريباً ما يفيد.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ الشهادات والفتاوى يمكن خروجها عن عموم التعليل دون حاجة إلى افتراض السفاهة؛ وذلك أنّ العقلاء لا يمانعون من الأخذ بغير العلم عند الضرورة، كما في حالة الشهادات القضائية والفتاوى، فمجرّد وجود عموم في التعليل من الناحية المبدئية لا يعني أننا تورّطنا في

---

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٠؛ والعراقي، التعليقة على فوائد الأصول ٣: ١٧١ ـ ١٧٢، الهامش: ١.

إسقاط حجيّة الشهادة والفتوى[١].

وهذا الكلام وجيه، فقد بحثنا في الآيات الدالّة على النهي عن العمل بالظن، وقلنا بتمامية دلالتها على عدم حجية مطلق ظنّ، بما في ذلك الظنون الآتية من أخبار الآحاد، لكننا بيّنا هناك أنّ ذلك لا يوجد ما يمنع معه عن التخصيص؛ لأيّ سبب من الأسباب التي أشير إليها في نظريّات الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فأقصى ما في الأمر في آية النبأ أنّ في ذيلها دليلاً على عموم الاعتماد على غير العلم، فتكون على وزان آيات النهي عن العمل بالظنّ، فيمكن تخصيصها بالشهادات والفتاوى للضرورة وأمثالها، بلا محذور ثبوتي ولا إثباتي، وبه يظهر عدم صحّة ما أورده الغزالي[٢] على الاستدلال النبأ على عدم حجيّة مطلق خبر الواحد بأنّه يلزم عدم حجيّته ولو مع التعدّد واليمين وغير ذلك ممّا هو معلوم الحجيّة بالقرآن والسنّة.

وهذه الملاحظة لا تُبطل أصل الموضوع، وإنما خصوص قضيّة الشاهد الثاني الخارجي المتقدّم.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره المحقّق الإصفهاني ـ بتوضيحٍ منّا ـ من أنّ خبر العادل إذا ثبت أنه حجّة بعيداً عن الآية، فيكون حجّةً بلا حاجة إلى الاستدلال بآية النبأ، وأما إذا لم تثبت حجيّة خبر العادل بأيّ دليل آخر غير آية النبأ حتى السيرة العقلائية الممضاة، فمن الطبيعي أنه سيصبح غير حجّة، والاعتماد على ما لا حجيّة له من الطرق لا شرعاً ولا عقلائياً سفاهةٌ وجهالة، فيشمله عموم التعليل، حتى لو فسّرنا الجهالة فيه بالسفاهة، فيتعارض التعليل مع المفهوم فيُسقطه أو..[٣].

وقد أورد السيد الصدر على هذا الكلام بإمكان افتراض حجيّة خبر العادل عند

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٠.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى ١: ٤٥٨.

(٣) انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٠٠.

العقلاء، مع عدم فرض حجيّته عند الشارع، فيخرج عن السفاهة حينئذ[1].

وكأنّ السيد الصدر افترض الواسطة بين ثبوت الحجيّة العقلائية والحجيّة الشرعية، كما لو ثبت عمل العقلاء بخبر الواحد وقلنا بأنه لابد من إحراز الإمضاء، وشككنا في حصول الإمضاء، فهنا تثبت الحجيّة العقلائية دون الشرعيّة، فيخرج الفعل عن السفاهة حينئذ.

وهذا الكلام صحيح على هذا الافتراض، لكنّه افتراض نادر الحصول وقائم على بعض النظريّات، أما سائر النظريات السائدة فيكون كلام الإصفهاني تاماً فيها، فيحظى بقدر جيّد من الصواب.

الملاحظة الخامسة: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّه إذا كان العمل بخبر الفاسق سفاهةً فليس إلا لعدم العلم بالصدور فيه مع احتمال الفسق للكذب، وهذا بعينه موجود في خبر العادل غاية الأمر أنّ عدم العلم بالصدور فيه يكون من احتمال الخطأ والتباس الأمر عليه، مضافاً إلى عدم عصمته، مما يفتح المجال لوقوعه في معصية الكذب أيضاً، فلا فرق بين الخبرين من هذه الناحية، فحتى لو قلنا بأنّ الجهالة بمعنى السفاهة فسوف يكون التعليل شاملاً لخبر العادل والفاسق معاً[2].

ويناقش بأنّ درجات القوّة الاحتمالية في الخبر تختلف من شخص لآخر، فلو أخبر طفلٌ صغير أو مجنون أو مريض عقلي بأمر، ثم أُريد العمل بخبره، عدّ ذلك سفاهة، لكنّ العقلاء يميّزون بين خبره وخبر العادل الكبير الدقيق عادةً في نقله، فليست القصّة في جامع عدم العلم بالصدور بالضرورة في توصيف الفعل بأنّه سفاهة، بل نظراً لاختلاف قرب الاحتمال من اليقين، يمكن تمييز أنواع الأخبار عن بعضها، وهذا أمرٌ وجداني، لو ثبت أنّ العقلاء يعملون بخبر العادل الظنّي.

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٠؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٣٢.

(٢) انظر: علي حسن مطر الهاشمي، بحوث نقدية في علم الأصول: ١١٦ ـ ١١٧.

الملاحظة السادسة: ما ذكره السيد الطباطبائي صاحب المفاتيح، من أنّ الجهالة هي عدم العلم وليس الشك، إذ يقال: هذا إنسان جاهل بهذا الموضوع، أي غير مطّلع عليه، ولا يشمله حالة ظنّه به بعد اطّلاعه عليه، كما هي حالة أخبار الآحاد الآتية من العادل[١].

والجواب: إنّه لو صحّ ذلك، للزم التفصيل في خبر الفاسق نفسه، إذ قد يكون موجباً للظنّ أو للشكّ بعد الاطلاع، فينبغي أن لا يشمله النص، مع أنّ الآية أطلقت بأنّ العمل بخبر الفاسق عملٌ بما هو جهل، فالصحيح أنّ الجهل كلمة تطلق تارةً عل عدم خطور الموضوع في الذهن فيكون جهلاً مطبقاً، وأخرى على خطوره مع عدم حصول العلم به وهذا كثير في الاستعمالات.

الملاحظة السابعة: ما ذكره الشيخ الأنصاري، وتبعه عليه جماعة[٢]، من أنّ تفسير الجهالة بالجهالة العمليّة، أي السفاهة، وعدم تفسيرها بالجهالة النظريّة، أي عدم العلم، خلافُ الظاهر منها، فلا يؤخذ به، وقد طوّر الصدر هذه الصيغة بالقول: إنّه لا معيّن للحمل على السفاهة، مع ـ على الأقل ـ احتمال إرادة عدم العلم[٣]، وكأنّه أراد بذلك أن يكتفي بهدم الظهور في السفاهة حتى لو لم يتمّ ظهور في عدم العلم؛ لكفاية ذلك في بلورة المانع المتصل على أساس احتمال قرينيّة الموجود.

وهذا الكلام هو أفضل الأجوبة هنا؛ وذلك أنّنا بحثنا سابقاً عن المعنى اللغوي لكلمة «جهالة» وتوصّلنا هناك إلى أنّ المفهوم من كلمات اللغويين أنّ الجهالة تعني عدم العلم، وقد ذكرنا هناك في ذاك البحث اللغوي أنّ العلم يربط كثيراً في لغة العرب

---

(١) انظر: مفاتيح الأصول: ٣٥٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٢٠.

(٣) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٠؛ وقد ذكر ذلك في مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٣٢ ـ ٤٣٣، مع ميل لكلام الخراساني.

بشؤون العمل، لكنه لا يختصّ بذلك، ومعه فقد يراد بالجهالة هنا عدم العلم في احتمال قويّ، فتكون مانعةً عن انعقاد الظهور.

أما الآيتان اللتان ورد فيهما التعبير بجهالة غير آية النبأ، واعتُبرتا بمعنى السفاهة فهما أيضاً غير ظاهرتين في ذلك؛ فقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ**﴾ (النساء: ١٧) وقوله سبحانه: ﴿**ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا**﴾ (النحل: ١١٩) ذكرت فيهما أقوال ترجع إلى عدم العلم نقلت عن المفسّرين المتقدّمين وغيرهم، حيث ذكر إنه عبّر عنها بالجهالة لأنها معصية، والمعصية يدعو إليها الجهل ولو كانت عن عمد، كما نقل عن مجاهد، وقتادة، وابن عباس، وعطاء، وابن زيد، وقيل: أي حالها حال الجهالة، التي لا يعلم صاحبها ما عليه في مثلها من المفرّة وما يلحقه من الضرر، وقيل عن الفراء: بجهالة، أي لا يعلمون كنه ما في الفعل من العقوبة، وقيل: أي يجهلون أنها ذنوب ومعاصي كما نسب إلى الجبائي[١]. وهذا كلّه يشير إلى مضمون الجهل.

نعم، أشار الزمخشري في الكشاف إلى أنّ المراد «سفهاء»؛ لأنّ ارتكاب القبيح مما يدعو إليه السفه، لا العقل والحكمة[٢]، وقد يلوح من موضع من كلمات الطبرسي[٣] والكاشاني[٤].

ولعلّ هناك بعض الروايات المرسلة وغير الصحيحة التي تدعم هذا التفسير لهاتين الآيتين[٥].

---

(١) انظر: التبيان ٣: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ و٦: ٤٣٦ ـ ٤٣٧؛ ومجمع البيان ٣: ٤٢ ـ ٤٣، و٤: ٦٦، و٦: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) الزمخشري، الكشاف ١: ٥١٢؛ ويلمح له ما في ج٢: ٤٣٣.

(٣) مجمع البيان ٢: ١٣٢؛ وانظر: الطريحي، تفسير غريب القرآن: ٤٥٢.

(٤) الكاشاني، الصافي ١: ٤٣١.

(٥) الحويزي، نور الثقلين ٣: ٣٨٨.

وقد ذكر العلامة الطباطبائي أنّ الجهل والجهالة عدم العلم، لكنّ العرف قد يطلق ذلك على فعل المعصية لخفاء وجه العلم عند الإنسان فيها عندما لا يُعْمِل عقلَه لعدم تقديمه العلم وأخذه به[1]. ويعزّز ربط الجهل بما قابل العقل هو المقابلة العربية بين العقل والجهل، كما يلاحظ بمراجعة الجزء الأوّل من أصول الكافي في أبواب العقل والجهل.

وحصيلة الكلام: إنّ الجهالة من الجهل وهو عدم العلم، وقد تستخدم كثيراً ـ كما الجهل ـ في عدم العلم العملي، بمعنى يساوق السفاهة، لكنّ ذلك يحتاج إلى دليل وشاهد، وفي الآية التي نحن فيها، يتساوى ـ على الأقلّ ـ احتمال الجهل النظري والعملي؛ فإنّ الأخذ بخبر الفاسق أخذٌ بخبر لا علم فيه، كما أنّه أخذ بخبر لا عقل فيه، أي عمل سفهيّ لا يصدر من العقلاء عادةً، ومع تساوي الاحتمالين كيف نجزم بمعنى السفاهة؟!

وهنا حتى لو لم نجزم بما نريد يكفينا الاحتمال؛ لأنه يوجب حصول احتمال قرينية الموجود، ومعه لا ينعقد ظهور في الجملة الشرطية أو الوصفية في الآية الكريمة وهو المطلوب، فنحن لا نريد جعل الآية دليلاً على عدم حجيّة خبر العادل، بل نريدها أن لا تكون دليلاً على حجية هذا الخبر، ولهذا لم نتبنّها في أدلّة عدم الحجيّة قرآنياً.

وعليه فالمانع المتصل موجود بهذا المعنى، ولا تصحّ المحاولة النقدية الجوابيّة الثانية.

المحاولة الجوابيّة الثالثة: ما ذكرته مدرسة الميرزا النائيني، من أنّ المفهوم حاكمٌ على عموم التعليل، وهذا الكلام معاكس تماماً لكلام السيد الصدر المتقدّم المفيد لحكومة التعليل على المفهوم.

أما كيف حصلت حكومة المفهوم على التعليل؟

الذي يبدو أنّ مدرسة الميرزا النائيني استفادت هنا من نظريّتها في حقيقة الأمارات،

---

(١) الطباطبائي، الميزان ٤: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

وأنها جعل العلميّة والطريقية، فإذا دلّ مفهوم الشرط أو الوصف على حجيّة خبر العادل صار حجّةً، ومعنى حجيّته صيرورته علماً بالتعبّد والاعتبار، وحيث صار علماً خرج ـ على نحو الحكومة ـ عن تحت عموم التعليل، حتى لو أريد بالتعليل الجهالة بمعنى عدم العلم؛ لأنّ التعليل يُسقط حجيّةَ كل ما هو غير علمي، فيما المفهوم يثبت أنّ خبر العدل علمي، فلا يطاله التعليل لأجل ذلك، فلا يكون التعليل حينئذ مانعاً متصلاً، كما قيل[١].

وقد سجّل ويسجّل هنا جملة اعتراضات، أبرزها:

الاعتراض الأوّل: إنكار نظريّة جعل العلمية والطريقية، إما إنكاراً ثبوتياً بنقدها على المستوى التحليلي كما ذكره السيد الصدر، إو إنكاراً إثباتياً بمعنى أنّه وإن كانت ممكنةً، غير أنّ أدلّة الحجية ليست ظاهرةً فيها، فهي جيّدة لمواجهة إشكاليّات استحالة التعبّد بالظنّ التي طرحت منذ ابن قبة الرازي، لا لإثبات الواقع، وهذا ما تبنّيناه وبيّناه سابقاً في أكثر من مناسبة هنا في هذا الكتاب وفي غيره.

الاعتراض الثاني: إنّ هذه الحكومة جيّدة لولا ذيل الآية، وهو: ﴿**فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾، فإنّ الندم لا يكون إلا للتورّط في مخالفة الواقع، فهذا الذيل يمنع المفهوم، ولا يكون المفهوم حاكماً عليه؛ لوضوح أنّ صيرورته علماً بالتعبّد لا يحمينا من الندم نتيجة مخالفة الواقع[٢].

وقد أجاب السيد الخوئي عن هذا الاعتراض بجواب صحيح، وهو أنّ الندم قد يكون على مخالفة الواقع لمخالفة الوظيفة، وأخرى على مخالفته مع عدم مخالفتها، والمراد في الآية هو النوع الأوّل، ومعه يكون معنى الآية عدم صحّة العمل بخبر الفاسق كي لا يتورّط الإنسان في مخالفة الواقع فيندم على المخالفة الناشئة من عدم عمله بالوظيفة

(١) انظر: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) راجع: مصباح الأصول ٢: ١٦٤.

اللازمة[١]، ومعه فحيث يثبت المفهوم وظيفةً في حقّ خبر العادل لا تعود الآية شاملةً له.

الاعتراض الثالث: ما ذكره السيد الصدر، من أنّه إذا كان المفهوم يعطي العلمية لخبر العادل فإنّ التعليل ينفي هذه العلميّة؛ لأنّ من يبيّن عدم الحجية يسقط العلمية والطريقية، كما أن من يبيّن الحجيّة يثبتها، فيقع التعارض المستقرّ بينهما، لا الحكومة[٢].

وقد أسلفنا أنّ السيد الصدر ربط بهذه الطريقة أيضاً بين أدلّة حجيّة الخبر وأدلّة عدم حجيّة الظنّ، وعلّقنا هناك، فراجع.

الاعتراض الرابع: وهو اعتراض السيد الصدر وغيره، ويرجع إلى روح ما ذكرناه سابقاً من أنّ الحكومة هنا ترجع إلى التخصيص، فإذا كان هناك نظرٌ من المفهوم للتعليل ليحكم عليه، فإنّ التعليل أيضاً له حيثية نظر، ولا أقلّ من تعارض النظرين وسقوط الحكومتين[٣]، وهذا هو ما ذكرناه عندما أشرنا سابقاً إلى عدم انعقاد ظهورات في المفهوم والتعليل ما دام هناك اتصال بينهما، فليس لدينا تعليل تمّ ظهوره وانعقد حتى نتكلّم فيه، ولا أنّ لدينا مفهوماً تمّ ظهوره وانعقد حتى نتكلّم فيه، بل لدينا ظهورات هي في طور الانعقاد الجنيني، فمع وجود قرائن محتملة متصلة يصعب تحصيل الوثوق بانعقاد ظهور.

وعليه، فالاعتراض الأوّل والأخير بالبيان الذي بيّناه هما أفضل الأجوبة هنا، وبه يظهر أنّ تمام المحاولات النقدية المسجّلة على المانع المتصل غير تامّة، فالمانع المتصل موجود، ولا أقل من احتمال قرينية الموجود معه، فلا مفهوم أيضاً في آية النبأ يدلّ على

(١) المصدر نفسه ٢: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٥٨؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٣) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٥٨ ـ ٣٥٩؛ وانظر: الكاشاني، مجمع الفرائد في الأصول: ١٤٤.

حجيّة خبر العادل.

٢.٢ ـ المانع المنفصل عن الدلالة، ومشكلة خبر الثقة في الموضوعات

ذكر عددٌ من الأصوليّين أنّ هناك مانعاً منفصلاً يمنع عن الأخذ بمفهوم الجملة الشرطيّة هنا أو الوصفيّة، وحاصل هذا المانع أنّ مورد الآية الكريمة من الشبهات الموضوعيّة، وهو ارتداد وعدم ارتداد بني المصطلِق، بحسب ما تفيدنا بذلك أسباب النزول، فتكون دالّةً على حجيّة خبر العادل في الموضوعات، وقد ثبت في محلّه أنّ خبر الثقة والعادل ليس حجّةً في الموضوعات، فتكون أدلّة عدم حجيّة خبر الثقة في الموضوعات مانعاً منفصلاً لا يسمح بالأخذ بمفهوم الآية. ولا يمكن هنا أن نُخرج الآية عن موردها ـ وهو الشأن الموضوعي ـ فإنّ موردها يمثل القدر المتيقّن منها، ومعه يصعب الأخذ بمفهومها حينئذٍ.

ويمكن تسجيل عدّة ملاحظات على هذا المانع، وذلك:

أوّلاً: سيأتي بالتفصيل ـ إن شاء الله ـ في كتابنا المخصّص لمباحث دائرة حجيّة الأخبار، عدم صحّة النظريّة القائلة بعدم حجيّة خبر الثقة في الموضوعات وفقاً للقول بحجيّة خبر الثقة في المرحلة السابقة، وبهذا يُصبح هذا الإشكال لاغياً من أساسه، وكلّ من يذهب من الأصوليّين إلى حجيّة خبر الثقة في الموضوعات لا يعنيه هذا الإشكال؛ لهذا لاحظنا مثل السيد الصدر[1] يراه منعدماً عنده؛ لأنه يقول بشمول حجيّة الخبر لباب الموضوعات.

ثانياً: ما ذكره السيد الصدر وغيره ـ معمّقاً كلاماً موجزاً للأنصاري[2] ـ من أنّ المحذور إنما يكون عندما يتمّ تقييد المنطوق بموارد الشبهة الحكميّة، بحيث تقول: إنّ

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٢.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٤.

عدم حجية خبر الفاسق خاصّ بالشبهات الحكميّة، وأما في الشبهات الموضوعيّة فيكون حجّة، فإنّ هذا الكلام مخالفٌ لمورد الآية الذي هو القدر المتيقّن، أما إذا جعلنا المنطوق جارياً في الشبهات الموضوعيّة، لكننا قيّدنا المفهوم، فجعلناه ـ أي حجيّة خبر العادل ـ خاصّاً بالشبهات الحكميّة، نتيجة مقيّدٍ منفصل، فهذا لا يلغي المورد في الآية، بل يحافظ عليه، ولا محذور في ذلك[1].

وهذا الكلام إذا تمّ من حيث المبدأ، فهو خلاف الظاهر من الآية الكريمة على تقدير ثبوت المفهوم لها، ولنضع أنفسنا في عصر نزول الآية، فإنّه إذا قيل لجماعة المؤمنين آنذاك: لا تعتمدوا على خبر الفاسق، وطبّق الذهن العرفي عنوان الآية على قصّة الوليد فوراً، كونها المصداق الأبرز لحظة نزول الآية، فمن الطبيعي أن يفهموا ـ وهو القدر المتيقّن عندهم ـ أنّه لو كان عمّار بن ياسر هو الذي جاء بالخبر لأخذوا به بمقتضى ثبوت المفهوم؛ فإنّ إسقاط حجيّة خبر عمار العادل في تلك اللحظة سوف يكون مناقضاً تماماً بالنسبة إليهم لما دلّت عليه الآية بمفهومها، حتى لو كان واقع النسبة عقلياً هو التخصيص بين المانع المنفصل ومفهوم آية النبأ.

وبعبارة ثانية: إنّ المهم في إشكال الموردّية شعور الوعي العرفي بأنّ إسقاط الموردية غير ممكن ولا معقول عرفاً، بلا فرق في ذلك بين أن يكون السبب هو سقوط الآية حينئذ أو شعور الذهن العرفي بالإباء عن التخصيص فيها، منطوقاً أو مفهوماً، وإذا كان المنطوق واضحاً، فإنّ المفهوم أيضاً ـ ويجب أن نفترضه منعقداً ـ سوف يكون آبياً عن التخصيص حينئذ أيضاً بمثل هذا المخصّص المنفصل، طبقاً لما قلناه، فهذه المناقشة غير واضحة.

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٢ ـ ٣٦٣؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٣٥ ـ ٤٣٦؛ وانظر: الكاشاني، مجمع الفرائد في الأصول: ١٤٤.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ الأنصاري[١]، من أنّنا لو تأمّلنا في طبيعة العلاقة بين مفهوم آية النبأ وبين ذاك المانع المنفصل، سنجد أنّ المانع المنفصل لا يُسقط حجيّة خبر العادل، بل كلّ ما في الأمر أنه يقيّده بالتعدّد، فالدليل الدالّ على عدم حجية خبر العدل في الموضوعات لا يقول: أخبار العدول ساقطة في الموضوعات، بل يقول: إنّ الأخذ بها مقيّد بحالة التعدّد، كي ينعقد عنوان «البيّنة» بمفهومها الشرعي الذي يحوي عدلين اثنين، وهذا معناه أنّ المفهوم يعقد الحجيّة لخبر العدل مطلقاً في الموضوعات والأحكام، أكان واحداً أم متعدّداً، فيما أدلّة عدم حجيّة خبر العدل في الموضوعات لا تقول: لا حجيّة لخبر العادل في الموضوعات، بل تقول هو حجّة في بعض حالاته، وهي تعدّده، فيكون المانع المنفصل مخصّصاً أو مقيداً لإطلاق المفهوم في مورده، لا هادماً له فيه.

وقد لاحظ السيد الصدر على هذا الكلام بأنّه تام لو أُريد بالنبأ في الآية اسم الجنس الشامل للواحد والكثير، إلا أنّ الظاهر أنّ المراد بالنبأ هو النبأ الواحد ولو بقرينة التنوين «بنبأ» الموجود في الآية الكريمة، وعليه، يكون المفهوم: النبأ الواحد إذا جاء به العادل حجّةٌ، فإذا جاء دليل يشترط قيد التعدّد فإنه يلغي قيد الوحدة في الآية، لا أنه يقيّد الطبيعي، كما قال الأنصاري[٢].

وهذه الملاحظة غير واضحة عند أستاذنا السيد محمود الهاشمي؛ لأنّه يرى أنّ تقييد الطبيعة المأخوذ معها قيد الوحدة المدلولة للتنوين في الآية، ليس إلغاءً بل تقييد، فيعود كلام الشيخ الأنصاري صحيحاً[٣].

وهذا الإيراد على كلام السيد الصدر غير واضح؛ فإنّ السيد الصدر بطرحه قضية التنوين الدالّ على الوحدة يريد تكوين نسبة اندماجيّة تجعل الموضوع في الآية مفهوماً

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٤؛ ولعلّه مراد السيد الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٧٢.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٣.

(٣) الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٣؛ الهامش: ١.

واحداً هو «الخبر الواحد العددي»، فطرح الخبر المتعدّد يكون مناقضاً لمدلول الآية وإلغاءً لها بغية طرح عنوان جديد، فهو لم يدّع كون النبأ في الآية قد قُيِّد بالوحدة، بل ادّعى أنّ الموضوع ولد ضيّقاً وهو خبر العدل الواحد بالعدد، وكأنّ الآية لا تريد الحديث عن خبر آخر للعادل، وعليه لا معنى للتقييد كما أفاده الأستاذ الهاشمي حفظه الله.

من هنا؛ فالأفضل في الجواب على كلام السيد الصدر أن يقال: إنّ تنوين التنكير في الآية إذا أفاد الوحدة، فهو يفيد وحدة النبأ لا الإنباء، فإذا أخبر فاسقان بخبر واحد صدق أنّه جاءنا نبأ واحد لا إنباء واحد، فالوحدة والتعدّد تلاحِظ مضمون النبأ لا المخبِر به، والعرف إذا قلت له: إذا وصلك نبأ فافعل كذا وكذا، فإنه لا ينظر إلى عدد المخبرين بل إلى عدد الأخبار، فلا يصحّ إيراد السيد الشهيد هنا على كلام الشيخ الأنصاري، ولا إيراد السيد الأُستاذ الهاشمي على كلام الشهيد، بل قد ينبّه لما نقول بأنّه يلزم أن يرى السيد الصدر أنّ منطوق الآية غير شامل أساساً للخبر الآتي من فاسقَين اثنين!

هذا، وقد أورد الأستاذ الهاشمي على كلام الأنصاري ما حاصله: إنّ اعتبار التعدّد معناه أنّ العنوان الذي يؤخذ في موضوع الحجيّة هو اتفاق المخبرين على شيء واحد، فعندما نقول: إن حجيّة خبر الثقة في الموضوعات مشروطة بالتعدّد فهذا معناه أنّك تضع عنوان الحجيّة على اتفاق المخبرين الثقات على أمر، لا على خبر الثقة، ومن الواضح أنّ عنوان اتفاقهم على خبر مغاير عرفاً لعنوان خبر الثقة، فإذا دلّ دليل التعدّد عليه كان معناه جعل الحجيّة على الاتفاق لا على خبر الثقة، وهذا يلغي حجية خبر العادل في الموضوعات، لا أنه يقيّدها، وقد أجاب الأستاذ عن ذلك بأنّ خبر الواحد عرفاً يراد به الخبر غير العلمي فيكون شاملاً للتعدّد والبيّنة لا مغايراً[١].

---

(١) المصدر نفسه.

فالصحيح في مناقشة كلام الشيخ الأنصاري أن نقول: إنّ العبرة ـ كما تقدّم ـ أن يرى العرف إمكانيّة طرح صورة خبر العدل الواحد في الموضوعات عندما يسمع الآية، على تقدير انعقاد مفهوم لها، وأنّ الآية غير آبية عن التخصيص بهذا اللحاظ، سواء سمّي تقديم المانع المنفصل إلغاءً للآية أم لم يسمّ بذلك.

وإذا رجعنا إلى الآية وقرأناها في ظرف نزولها، سنجد أنّ الذهن العرفي لن يخطر في باله من المفهوم ـ على تقدير انعقاده ـ إلا أنّه لو أتى شخص آخر مكان الوليد بن عقبة لكان حجّة، فالمقدار المؤكّد عندهم هو هذا المقدار، فلو قلت لهم: إنّ مجيء عمار بن ياسر العادل بالخبر عينه لن يكون حجّة أيضاً لما قبلوه بذهنهم العرفي، وإن كان أمراً متصوّراً قواعدياً وعقلياً، وهذا ما يجعلنا نقتنع بأنّ خبر العدل الواحد بالعدد أمرٌ مقطوع الدلالة عندهم على تقدير انعقاد المفهوم، فكيف نلغي حجيّته حينئذ؟! ألا تكون الآية آبيةً عن ذلك؟!

وهذا كلّه مبنيّ على صحّة رواية أسباب النزول، وإلا فقد يقال بأنّ الفاسق الجائي بالنبأ كان من الأصل متعدّداً تاريخيّاً لحظة نزول الآية، فانتبه جيّداً.

رابعاً: ما ذكره الميرزا النائيني، من أنّ منطوق الآية يعبّر عن عموم كلّي يشمل المورد ـ وهو إخبار الوليد بارتداد بني المصطلِق ـ فالمنطوق قاعدة تنطبق على صغرى مفروضة التحقّق في المقام، لهذا تكون دلالة المنطوق منوطةً بهذه الصغرى، لفرض تحقّقها مسبقاً، أما المفهوم فليس الحال فيه كذلك، حيث لم يُفرض وجود خبر عادل بارتداد أحد حتى يكون هذا الفرض مورداً حقيقياً مأخوذاً مسبقاً يجب على المفهوم الانطباق عليه، وهذا معناه أنّ عموم المفهوم يندرج في العمومات الابتدائيّة غير المربوطة بفرض واقعي هنا أو هناك، فلا معنى للإلغاء والموردية فيها حينئذ من رأس، ولا ملازمة بين المنطوق والمفهوم في المورد، فإنّ تبعية المفهوم للمنطوق ثابتة في الموضوع المأخوذ في المنطوق لا

في المورد، فيرتفع الإشكال من أساسه حينئذ[1].

وأعتقد بأنّ ما قلناه سابقاً في الملاحظات والمناقشات كفيل بالجواب عن منهجيّة النائيني في تناول الموضوع هنا؛ إذ المفترض أن نتصوّر الذهن العرفي لحظة سماعه الآية، لنجد أنّه لن يشك في أنه لو جاء مكان الوليد شخص آخر عادل واحد لما تردّد في تطبيق المفهوم عليه، فحتى لو صحّت القواعد اللغوية التي أنتجت كلام الميرزا هنا، إلا أنّ الاستنتاج العرفي سيظلّ مهيمناً عليها.

وبهذا ظهر أنّ المستند الرئيس لردّ المانع المنفصل هو إنكار أصل نظرية عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات وفاقاً للشيخ النجفي، والسيد الخوئي، والسيد الصدر، والسيد محمد صادق الروحاني، والشيخ مكارم الشيرازي، والسيد عبد الأعلى السبزواري، وخلافاً للمحقق العراقي، والميرزا النائيني، والسيد محسن الحكيم، والسيد محمد سعيد الحكيم وغيرهم.

آية النبأ بين حقوق الله وحقوق الناس، إشكاليّة جادّة

إلا أنّ هذا البحث كلّه كان يفترض به أن يجرّ الأصوليّين إلى الحديث عن فهم آخر لآية النبأ يتصل بمسألة الموضوعات، لكن من جهة ثانية، وهي أنّ سياق الآية الشريفة وموردها وطبيعة التعليل فيها يفرض كونها ناظرةً إلى الأخبار التي تتصل بقضايا الناس فيما بينهم (حقوق الناس)، ولا علاقة لها بالقضايا التي تتصل بالشريعة والدين وحقوق الله تعالى؛ وهذا معناه أنّ الآية تريد تأسيس أصل في باب الأخبار التي تكون متصلةً بحديث الناس عن بعضهم بعضاً، وتقول بأنّ هذه الأخبار يجب فيها التثبّت حتى لا تصيبوا قوماً بجهالة، وأين هذا من باب الأحكام الشرعيّة؟!

وقد لاحظتُ أنّ السيد محمّد الطباطبائي صاحب المفاتيح، قد ذكر في ردّ الاستدلال

---

(١) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٧٤.

بآية النبأ وجهاً يقوم على أنّ الآية ينبغي صرفها إلى ما هو الشائع من الأخبار، والشائع ليس هو نقل الأحكام الشرعيّة، بل نقل القضايا الموضوعيّة التي تكون متصلةً بالناس أنفسهم، فلا يستند للآية في إثبات حجيّة خبر الواحد في باب الدين[١].

وكلامه قد يرجع إلى ما نريد بيانه، ومن ثمّ تكون الآية غير ناظرة إلى باب بناء الأحكام الشرعيّة والدين عموماً وقضايا العلاقة مع الله والمولى سبحانه، ويكفي احتمال قرينيّة الذيل في هذا المجال، بل تتصل بعلاقات الناس فيما بينهم، أمّا غير ذلك فهي ساكتة عنه ومنصرفة، فقد يكون الله بَالَغَ في التشدّد في أحكامه، وهذا معقول، فيمنع فيها من الظنّ الآتي من خبر العادل أيضاً، وقد يكون موقفه متساهلاً لمصالح يراها، فيقبل فيه بخبر العادل أيضاً، لكنّ هذا لا يمكن أخذه من الآية هنا، بل لابدّ من التفتيش عليه في مكان آخر، وحيث إنّ الدليل القرآني على عدم جواز العمل بالظنّ قد تمّ، فنتمسّك به لإثبات عدم حجيّة الخبر الآحادي الظنّي مطلقاً، خرج منه ـ بمفهوم الوصف أو الشرط على أبعد تقدير ـ أخبار العدول في القضايا المتصلة بعلاقات الناس فيما بينهم بما يحفظهم ولا يحقّق إساءة بعضهم لبعض، فيبقى الباقي تحت النهي وعدم الحجيّة.

لكنّ على هذا قد يلزمنا التمييز بأنّ نقول: إنّ حجية الخبر في باب الأحكام قد ترجع أيضاً إلى علاقات الناس ببعضها، كما في الأحكام المتصلة بالحدود والقضاء والحقوق وغير ذلك، مما قد يلحق فيه الآخرين ضررٌ من تطبيقنا للحكم الآتي من خبر العادل، فلماذا لا تندرج في الآية الكريمة مفهوماً ومنطوقاً، لاسيما وأنّ كلمة (نبأ) جاءت منكّرةً في الآية الكريمة، ولم تختصّ بكون المنبأ عنه أمراً موضوعيّاً خارجيّاً وإن كان هذا هو الغالب كما أفاد صاحب المفاتيح، ولكنّها غلبة قد لا توجب الانصراف هنا، والمورد المفهوم من أسباب النزول لا يخصّص الوارد أيضاً؟! وهذا معناه أنّ الآية ناظرة إلى عدم

(١) انظر: مفاتيح الأصول: ٣٥٦.

رجوع عملنا بخبر الفاسق إلى إلحاق الضرر أو غيره بالآخرين، فتشمل باب الأحكام من هذه الزاوية خاصّة، ولا تشمل باب الأحكام المتصلة بالعلاقة مع الله، فلو تعقّل شخص هذا التفصيل قلنا بأنّ غاية ما يدلّ عليه المفهوم هنا هو حجيّة خبر الواحد في الموضوعات والأحكام المتصلة بحقوق الناس وشؤونهم، لا مطلقاً، وإذا تشدّد شخص بعدم معقوليّة هذا التفصيل لزمنا إمّا تخصيص الآية بقضايا الناس الموضوعيّة بقرينة الغلبة التي تحدّث عنها الطباطبائي، أو القول بعدم الفصل فيُثبت المفهومُ حجيّةَ خبر العادل مطلقاً كما أراده المستدلّون.

إشكاليّات متفرّقة حول آية النبأ

ثمّة إشكاليّات متفرّقة حول آية النبأ، لا بأس باستعراض أبرزها؛ تتميماً للبحث فيها:

أ ـ العلاقة بين آية النبأ وعمومات النهي عن اتّباع الظنّ

الإشكاليّة الأولى: إذا تمّ الاستدلال بآية النبأ على حجيّة خبر العادل وقعت المعارضة بينها وبين العمومات الناهية عن العمل بالظنّ، والنسبة بين الطرفين هي العموم والخصوص من وجه، فإنّ العمومات دالّة على عدم جواز العمل بالظنّ سواء جاء من الفاسق أم العادل أم من غير باب الأخبار، فيما مفهوم آية النبأ يدلّ على حجية خبر العادل مطلقاً سواء أفاد العلم أم الظن، فمادّة الاجتماع هي خبر العادل الظني، ومادة افتراق العمومات هي خبر الفاسق الظنّي والظنّ غير الخبري، ومادة افتراق المفهوم هي خبر العادل العلمي، ومقتضى القاعدة في باب التعارض هو التساقط في مادة الاجتماع، فلا العمومات تجري في خبر العادل الظني ولا المفهوم يثبت، فيسقط عن الحجيّة، ويرجع إلى أصالة عدم الحجية[1].

---

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٠؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٣.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري وغيره عن هذا الإشكاليّة ببيان نوسّعه ونوضحه، وهو أنّ النسبة ليست العموم من وجه، بل المطلق؛ لأنّ المراد من النبأ في المنطوق ـ على تقدير انعقاد المفهوم للجملة ـ هو النبأ غير معلوم الصدق ولا الكذب، إذ من الطبيعي أنّ نبأ الفاسق المفيد للعلم بصدقه أو الذي حصل علمٌ بكذبه لا يحتاج إلى آية كي تقرّر الموقف منه ما دام علماً، فيراد بالنبأ في المنطوق غير المعلوم، وهذا ما يجعل المراد به في المفهوم خصوص الخبر الظنّي، فيكون المفهوم دالاً على حجية خبر العادل الظني فقط، ولا إشارة له إلى خبره العلمي، فيكون أخصّ من العمومات الناهية عن العمل بالظن، وبهذا يتقدّم المفهوم عليها بملاك الأخصيّة، طبقاً للقاعدة التي تفيد أنّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم، فتثبت حجيّة خبر العادل[1].

وكلام الشيخ الأنصاري صحيح؛ وفق ما تقدّم؛ لكنّ القاعدة الأخيرة التي أشار إليها في التعارض ينبغي التدقيق فيها:

فإذا قلنا: إنّ ظهور الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة في آية النبأ غير مرتبط بمسألة اللّغْوية بحيث يمكن تصوّر عدم المفهوم بلا لزوم محذور اللغوية في ذكر الوصف أو الهيئة التركيبية للجملة الشرطية، فمن غير المعلوم اطّراد قاعدة أقوائية الدلالة، بعد أن كان العموم مثل: ﴿**لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾، مع القول بأنه لم يطرأ تخصيص يذكر ـ غير آية النبأ ـ على هذا اللون من العموم، فهل هذا العموم أضعف دلالةً من مفهوم آية النبأ الذي يتوصّل إليه بعد كلّ هذه الإشكالات والقيل والقال؟! فالإنصاف أنّ القول بأقوائية المفهوم ـ لو بقي لوحده ـ من مثل هذه العمومات طبقاً لهذا القول غير واضحة، فتخضع لمدى استظهار الأصولي، لا لمرجعية قاعدةٍ في باب التعارض.

وأما إذا قلنا بأن المبرّر لتكوّن المفهوم هو صيرورة ذكر الوصف لغواً مثلاً، كانت

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٠؛ وانظر: الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٣؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

الدلالة على المفهوم أقوى؛ لأنّ العرف عندما يدور أمره بين تخصيص عام ولغوية قيد، فإنه لا شك ـ لاسيما في النصّ الإلهي ـ يرى اللغوية أصعب عليه، فيرجّح جانب المفهوم حينئذ.

وغرضنا من هذه الملاحظة عدم جعل القاعدة مرجعاً هنا بشكل مطلق، وإن كنّا نوافق الشيخ الأنصاري في النتيجة على تقدير انعقاد المفهوم؛ لأننا جعلنا المعيار سابقاً ـ لاسيما في الوصف ـ هو مسألة اللغوية.

هذا، وقد سبق في أكثر من موقع الحديث عن طبيعة العلاقة بين عمومات النهي عن اتباع الظنّ ودليل الحجيّة فلا نعيد.

ب. آية النبأ ومفارقة تأسيس المسألة الأصوليّة على الظنّ!

الإشكاليّة الثانية: إنّ المسألة التي نحن فيها مسألة أصولية، والمسائل الأصولية لا يكتفى فيها بالظن، بل لابد من القطع بها، فالاستناد إلى المفهوم هنا استنادٌ إلى الظهورات، والظهور ظنٌّ وليس علماً، ومعه لا يمكن الأخذ بالمفهوم هنا حتى لو انعقد لغةً وعرفاً[1].

ويناقش بأنّه لا يوجد دليل يمنع عن التمسّك بالظنون التي ثبت مسبقاً اعتبارها كالظهورات، حتى في أصول الفقه؛ إذ لا يوجد أيّ محذور في ذلك ما دام الاعتماد على الظنّ فيها يرجع إلى حجيّة العلم، نعم هناك إشكال سيأتي في كتابنا حول دائرة حجيّة الأخبار التعرّض إليه في الاعتماد على الظنون المعتبرة في أصول الدين، لكنّ هذا الإشكال لا يسري إلى أصول الفقه على ما حقّق في محلّه وسيأتي، فهذا الإشكال هنا مرفوض من حيث البُنية التحتيّة التي يقوم عليها، مضافاً إلى أنه قد يحصل للأصولي الاطمئنان بدلالة الجملة على المفهوم.

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٢٧٦؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٤.

ج ـ علاقة آية النبأ بالإجماع المنقول على عدم حجية الخبر الظنّي

الإشكاليّة الثالثة: إنّ الآية هنا لو دلّت على حجية خبر العدل لدلّت على حجية خبر السيد المرتضى في إخباره بالإجماع على عدم حجيّة خبر العدل، فيلزم من الأخذ بالمفهوم فيها سقوط حجيّة خبر العدل(١).

وهذا الكلام واضح الفساد؛ فالإجماعات المنقولة ليست من مصاديق خبر الثقة المبحوث عنه هنا، كما تقرّر في مباحث الإجماع المنقول من خلال الانتقال من الإجماع إلى رأي المعصوم، وسوف نتعرّض له بحول الله في كتابنا المخصّص لدائرة حجية الحديث عند الحديث عن دائرة الحجيّة بين الخبر الحسّي والحدسي، فإطالة الكلام في هذا الأمر ـ كما فعله العديد من الأصوليّين ـ بلا طائل.

د ـ آية النبأ وشمول عنوان الفسق لخبر غير المعصوم مطلقاً

الإشكاليّة الرابعة: إنّ المراد بالفاسق في الآية مطلق من يرتكب الذنوب ولو الصغائر، وهذا معناه أنّ من يمكن الاستناد إلى خبره هو المعصوم أو من قاربه؛ لأنّه الوحيد الذي لا يصدر عنه الذنب مطلقاً لا صغيرةً ولا كبيرة، فتكون هذه الآية ظاهرة ـ على هذا ـ في عدم حجيّة كلّ خبر إلا خبر المعصوم وما قاربه، كونه الخبر الذي يفيد العلم، فيكون منطوقها مسقطاً لحجيّة الخبر الظنّي مطلقاً، فتكون من أدلّة عدم حجية خبر الواحد، لا من أدلّة حجيته(٢).

وهذا الكلام بات واضح الدفع؛ فإنّ كلمة «الفاسق» أُطلقت في القرآن في مقابل الإيمان أحياناً ومطلقةً أحياناً أخر، وفي الحالة الأولى تدلّ على الكفر أو الانحراف الديني البارز، كما أنها في الحالة الثانية تدلّ على الانحراف الذي يراه العقلاء كذلك،

(١) انظر: الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٤٠.

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٤.

وأين هذا من الشمول للإنسان العادل الذي يتوب بعد ارتكاب المعصية صغيرةً أو كبيرة؟! على أنّه يمكن أن لا يكون الإنسان في فترات متورّطاً في المعاصي الصغيرة والكبيرة، ما دام شرط العلم والذكر مؤثراً في المعصية، فنحن لا نتكلّم عمّن لا يخطأ بل عمّن لا يذنب، بل لو سلّم مثل هذا الإشكال للزم سدّ باب البيّنات القضائية وغيرها أيضاً. على أنّه يظهر من الفسق في الآية الفسقُ الخبري لا الفسق الشرعي، وذلك بمناسبات الحكم والموضوع، كما سنتوسّع فيه بإذن الله في كتابنا المخصّص لدائرة حجيّة الحديث عند الكلام عن دائرة حجية الحديث بين نظريّتَي: الوثاقة والعدالة.

هذه أبرز الإشكاليّات التي تعرّض لها الاستدلال بالآية الكريمة هنا.

نتائج البحث في آية النبأ

والذي خرجنا به من الإشكالات المتبنّاة إيراداً على الاستدلال بهذه الآية الكريمة ما يلي:

أوّلاً: لو سلّم تمامية الاستدلال بآية النبأ بمفهوم الوصف أو الشرط على ما نحن فيه فأقصى ما تفيد عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل، ومعناه جواز العمل به وجواز عدم العمل، في مقابل خبر الفاسق الذي لا يُحرز العمل به إلا بعد التبيّن، فلا يظهر من «فتبيّنوا» منطوقاً ومفهوماً ما يدلّ على الحجيّة وعدمها.

وهذه النتيجة بنينا عليها في الدورة الأصوليّة السابقة، لكنّنا عدلنا عنها هنا.

ثانياً: عدم وجود مقتضي الدلالة على مفهوم الوصف، وكذلك على مفهوم الشرط؛ لأكثر من سبب منها: عدم عرفيّة اندراج خبر العادل في مفهوم الآية القاضي بعدم مجيء الفاسق.

بل ربما يمكن القول بأنّ الدلالة الاطمئنانيّة هي الدلالة الحجّة خاصّة، ولم يحصل لنا اطمئنان بدلالة الآية على المفهوم بالمعنى الذي يريده الأصولي، وغايته المفهوم الجزئي وهو متحقّق كما أسلفنا.

ثالثاً: تمامية المانع المتصل عن الدلالة، وهو ذيل الآية، بحيث لا ينعقد ظهور في مفهوم الوصف ولا الشرط، كما لا ينعقد ظهور في عموم التعليل.

رابعاً: اختصاص الآية بحقوق الناس دون غيرها، الأمر الذي يربك الاستدلال بها في الجملة.

وعليه، فالاستدلال بآية النبأ على حجيّة خبر الواحد الظنّي في غير محلّه.

الآية الثانية: آية النفر، وحجيّة خبر الواحد

الآية القرآنية الثانية التي استُند إليها لإثبات حجيّة خبر الواحد، هي قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٢).

فقد اعتبرت مدرسة الميرزا النائيني ـ كما يظهر من كثير من القدماء ـ هذه الآية أوضح الآيات دلالةً على حجية خبر الواحد، حتى أنّ بعض الأصوليين لم يذكر غيرها من أدلّة الكتاب الكريم[1]، فيما ذهب آخرون إلى أنّها من أضعف ما استدلّ به على الحجيّة هنا.

والتقريب العام للاستدلال بهذه الآية الكريمة أنّها دلّت على وجوب التحذّر عند إخبار المنذرين بنحو مطلق، سواء أفاد إنذار المنذرين العلم أم لم يفده، وهذا ما يلازم الحجيّة، بل إذا تأمّلنا قليلاً في الآية فهي ـ بإطلاقها ـ تعطي الحجية لمطلق خبر الواحد دون أن نرى فيها ـ مبدئياً ـ اشتراط العدالة أو اشتراط الوثاقة، فتُثبت حجية خبر الواحد مطلقاً، ويمكن حينئذ تخصيصها في خبر الفاسق بما دلّ على عدم جواز الأخذ بقوله، مثل منطوق آية النبأ، وهذه نتيجة انتفع بها بعضهم في باب حجيّة خبر مجهول الحال، فإنّ الأصل حجيّة الخبر، خرج منه خبر الفاسق المعلوم فسقه، فبقي الباقي تحت

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جلال الدين الخبازي، المغني في أصول الفقه: ١٩٤؛ والحلي، نهاية الوصول ٣: ٣٨٣ ـ ٣٩١.

دائرة الحجيّة.

بيانات الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد

كان هذا هو التقريب العام للاستدلال بآية النفر، وهناك صيغ وبيانات متعدّدة ذكرت هنا، لابدّ من رصدها وتحليلها وقراءتها، وهي:

البيان الأوّل: أن يتمسّك بكلمة «لعلّ» وذلك:

أ ـ إنّ ظاهرها الترجّي الذي هو ترجّي الأمر المحبوب، لكن حيث إنّ المتكلّم هو الله تعالى الذي يستحيل في حقّه الترجّي الحقيقي، تكون دالّة على أقرب المعاني وهو المحبوبية والمطلوبية، فإنّ أقرب شيء إلى ترجّي شيء هو محبوبيته ومطلوبيته.

ب ـ إنّ مطلوبية الحذر ومحبوبيّته للمولى لا معنى لهما سوى وجوب الحذر، وذلك:

أولاً: لما ذكر من وجهٍ عقلي، وهو أنّ الحذر إمّا له مقتضٍ أو لا مقتضي له، فإن كان له مقتضٍ كان لازماً، والمقصود بالمقتضي هو العقاب الأخروي، وإن لم يكن له مقتضٍ لم يكن مستحباً، فلا يوجد شيء اسمه استحباب الحذر، بل أمره يدور بين الوجوب وعدم الوجوب.

ثانياً: لما ذكر من وجهٍ شرعي، وهو أنّ مطلوبية الحذر هنا معناها رجحان العمل بخبر الواحد، وهذا الرجحان معناه الوجوب، تمسّكاً بالإجماع المركب، فإنّ كلّ من جوّز العمل بخبر الواحد أوجبه، وكل من لم يجوّزه لم يوجبه، ولا توجد بين العلماء حالة وسطى تجيز العمل بخبر الواحد لكنّها لا توجبه.

ج ـ إنّ مقتضى إطلاق مطلوبية التحذّر في الآية هو الشمول لحالات الظن وعدم حصول العلم نتيجة إخبارات المنذرين، فيثبت وجوب التحذّر في صورة الظنّ من إخباراتهم، وهذا معنى حجيّة خبرهم[1].

---

(١) انظر: الفخر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه ٤: ٣٥٥؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١:

البيان الثاني: إنّ النفر والتفقّه والإنذار لما كان واجباً مطلقاً نتيجة دلالة كلمة «لولا» على الحضّ والتحضيض، وجب التحذّر والقبول مطلقاً، إذ لو لم يجب القبول لكان وجوب الإنذار لَغْويّاً، فأنت من جهة تطلب من زيد أن ينبّه عمرواً، لكنّك من جهةٍ ثانية تجيز لعمرو أن لا يأخذ بما يقوله له زيد، إنّ هذا النوع من التشريعات لغويٌّ عديم الفائدة، **بل يمكننا أن نسمّيه تشريعاً يحتوي مفارقةً وتناقضاً داخلياً**[1].

ومثل هذا الكلام استخدمه بعض الفقهاء كالشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، فقد استدلّ بقوله تعالى: ﴿**وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ**﴾ (البقرة: ٢٢٨)، على وجوب قبول خبر المرأة في أمر الحمل؛ إذ لو أوجبنا عليها الإفصاح أو حرّمنا عليها الكتمان كان ذلك لغواً على تقدير عدم الإلزام بالأخذ بخبرها[2].

البيان الثالث: إنّ الظاهر من الآية الكريمة أنّ الحذر قد وقع غايةً للإنذار الواجب، لظهور «لعلّ» في استعمالاتها في أنّ ما بعدها يكون في حكم ما قبلها، ومن الواضح أنّ غاية الواجب لابد أن تكون واجبةً، وحيث إنّ وجوب الإنذار وجوبٌ مطلق، فإنّ وجوب التحذّر الذي هو الغاية سوف يكون مطلقاً أيضاً بشكل تلقائي، حيث لم يذكر هناك أيّ قيد، وهذا معناه وجوب التحذّر سواء حصل العلم من إنذار المنذرين أم لا،

١٢٧؛ ومعالم الدين: ١٩٠؛ والفصول الغرويّة: ٢٧٣؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ والآمدي، الإحكام ٢: ٥٦؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧٥؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٢ ـ ٣٤٣؛ والحائري، درر الفوائد ٢: ٣٨٩ ـ ٣٩٠؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٢٦.

(١) انظر: الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٠٨ ـ ١٠٩؛ وفرائد الأصول ١: ١٢٧؛ وكفاية الأصول: ٣٤٣؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٦؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٧٥؛ والحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٠؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٢٦؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ٨٠ ـ ٨٣.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٩: ١٩٤.

وهو المطلوب[١].

وقد تخطّى الشيخ الأنصاري في هذه الصيغة إشكالا مقدّراً، وهو أننا نستخدم كلمة وجوب التحذّر الظاهرة في الحكم التكليفي، مع أننا نريد هنا إنتاج حكم وضعي، وهو الحجيّة، لهذا لما صاغ هذه الصيغة عبّر عنها بأنّ «الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الآمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلّقة للتكليف أم لا»[٢]، فلعلّه كان يريد ذلك.

البيان الرابع: وهو صيغة مدرسة الميرزا النائيني التي انتصرت للاستدلال بآية النفر، وقد ركّب الميرزا صياغته من ثلاث مقدّمات، هي:

أ ـ إنّ كلمة «لعلّ» تدلّ في تمام استعمالاتها على أنّ ما يتلوها يكون علّةً غائيةً لما قبلها، بلا فرق في ذلك بين الأمور التكوينية، مثل أعطيته مالاً لعلّه يرضى، أو الأمور التشريعية، مثل: إذهب إلى المسجد لعلّك تصلّي، كما لا فرق في ذلك بين أن يكون ما يتلوها من الأمور الاختيارية التي تتعلّق بها الإرادة، مثل: زرته لعلّه يزورني، أو من الموضوعات الخارجية التي لا تعلّق للإرادة بها، مثل: بنيت الحائط لعلّ البيت لا يقع.

وطبقاً لهذا المنطلق الدلالي في تفسير كلمة «لعلّ»، إذا طبّقنا مفاده في الشؤون التشريعية سنخرج بالنتيجة التالية وهي: إنّ ما يتلو «لعلّ» سوف يكون مطابقاً في الحكم لما كان قبلها، فإذا كان ما قبلها واجباً فإنّ ما بعدها سيكون واجباً، وإذا كان ما قبلها مستحباً سوف يكون ما بعدها مستحباً؛ لأنّ هذا ما تقتضيه الغائية التي تعطينا إياها كلمة «لعلّ».

ب ـ إنّ المراد من الجمع في قوله تعالى: (ليتفقهوا)، (لينذروا)، (يحذرون)، هو

---

(١) كفاية الأصول: ٣٤٣؛ والفصول الغرويّة: ٢٧٢؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٧٥؛ وفوائد الأصول ٣: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ والحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٠؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٢٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٢٧.

الجمع الاستغراقي الأفرادي، لا المجموعي الارتباطي؛ ذلك أنه من الواضح أنّ الذي يكلّف بالتفقّه هو كلّ فرد من أفراد المسلمين النافرين أو المتخلّفين، لا تفقّه مجموع الطائفة، وبهذا نعرف أنّ الإنذار ليس إنذار المجموع للمجموع، بل إنذار آحاد المتفقّهين لآحاد المسلمين، وطبقاً لذلك سيكون الحذر من الآحاد عندما ينذرهم الآحاد.

ويعزّز ذلك بأنّ المنذِرين لن يجتمعوا في مكان واحد عادةً، بل سيتفرّقون على المناطق، ففكرة المجموعة لن تكون فكرةً عملية في حدّ نفسها، كما يشير إلى ذلك غير واحد.

وغرض الميرزا النائيني من هذه المقدّمة، التي طرحها آخرون من مختلف المذاهب قبله[1]، هو استبعاد أن يراد بالإنذار إنذار الجماعة للجماعة؛ لأنّ مثل هذا الإنذار من شأنه إفادة العلم، فلا تدلّ الآية حينئذ على حجيّة الظنّ الخبري الآحادي، فإذا كان المراد الظاهرة الجمعية الإنذارية المنصبّة على جماعة المسلمين المنذرين، كان بالإمكان تصوّر حصول العلم بالتواتر وغيره، فلا يتمّ الاستدلال إلا بإضافة هذه المقدّمة اللازمة.

وهذه المقدّمة كان جلال الدين الخبازي وغيره قد ألمحوا إليها بطريقة أخرى حين ذهبوا إلى أنّ كلمة «طائفة» تطلق على الواحد فصاعداً[2]، وإن كان كلامهم غير ظاهر عرفاً؛ لانصراف الجماعة من الطائفة هنا.

ج ـ ليس المراد من الحذر في الآية الكريمة مجرّد حالة الخوف والتحذّر القلبي، بل يراد منه التحذّر الخارجي، والمقصود بالتحذّر الخارجي هو العمل بقول المنذر وتصديق

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٧٦ ـ ٧٧؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ١٨٩؛ والقوانين المحكمة: ٤٣٥؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) انظر: جلال الدين الخبازي، المغني في أصول الفقه: ١٩٤؛ وأصول السرخسي ١: ٣٢٣؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٧٦؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٩٨.

كلامه، فإنّ ظاهر الحذر هو اتخاذ المأمن من المهلكة والعقوبة، وهو العمل، لا مجرّد الحالة النفسانية، كما أنّ مقتضى الإطلاق في وجوب الحذر في الآية هو الشمول لحالتَي: حصول العلم من قول المنذرين وعدم حصوله، نعم نقيّد ذلك بعدالة المنذر بمنطوق آية النبأ.

وبهذا يتمّ الاستدلال بآية النفر على حجيّة خبر العادل[1].

القراءات النقديّة للاستدلال بآية النفر

هذه هي صيغ الاستدلال بآية النفر على حجيّة خبر العادل، لكنها ووجهت وتواجه بسلسلة من الانتقادات:

١ ـ آية النفر والقصور في دلالة الإطلاق

الانتقاد الأوّل: ما ذكره جماعة من الأصوليّين، من أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب التفقّه والإنذار، فهدفها وموضوعها هو ذلك، وليست في مقام البيان من حيث وجوب الحذر، فلا يكون فيها إطلاق بالنسبة إليه، ومعه فلا نحرز الشمول لصورة الظنّ الحاصل من إنذار المنذرين، فيكون القدر المتيقّن منها حالة حصول العلم بذلك، ولا ضير في حجيّة العلم[2].

وقد حاولت مدرسة الميرزا النائيني تفادي هذه المشكلة، وذلك بعدّة أجوبة:

---

(١) راجع صيغة مدرسة النائيني في: فوائد الأصول ٣: ١٨٥ ـ ١٨٧؛ ومصباح الأصول ٢: ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٣٤٣؛ والعراقي، تنقيح الأصول: ٣٧، وحاشية فوائد الأصول ٣: ١٨٦، الهامش١، و١٨٧، الهامش١، ونهاية الأفكار ٣: ١٢٧؛ وفرائد الأصول ١: ١٢٩؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٨؛ والحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٠؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٦٧؛ والكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٨٩.

الجواب الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني، من أنّ المقدّمة الثانية كفيلة بالجواب عن هذا الانتقاد؛ فإننا بيّنا أنّ العموم في الآية استغراقي أفرادي فيشمل حالة إنذار آحاد المنذِرين لآحاد المنذَرين، فيكون المورد هنا شاملاً لحالتي: حصول العلم وعدمه، ما دام المنذر شخصاً واحداً[1].

وهذا الجواب غير موفّق؛ لأنّ أقصى ما تفيده المقدّمة الثانية ـ بحسب صيغة النائيني ـ هو شمول الموقف لحالة إنذارات الواحد للواحد، والواحد للجماعة، والجماعة للواحد، والجماعة للجماعة، لكن في هذه الصور الأربعة توجد حالتان هما: حصول العلم وعدم حصوله، **فجعل العموم استغراقياً لا يلغي حالة العلم، نعم يشمل خبر** الواحد، لكنّ خبر الواحد ـ كما تقدّم ـ كما يكون أحياناً مفيداً للظن، **كذلك قد يؤدّي** أحياناً لإفادة العلم، فأيّ موجب للإطلاق في الحالتين هنا ما دامت الآية في غير مقام البيان من ناحية وجوب الحذر؟! هنا في الحقيقة مركز الإشكال المتقدّم وجواب الميرزا لم يحلّ المشكلة. نعم لو كانت الآية خاصّةً من الأوّل لحالة إنذار الواحد للواحد أو للجماعة، لربما تمّ كلام الميرزا، لكن المفروض أنّ الآية مطلقة لأربع حالات، وكل واحدة من الأربع لها حالتان.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ الأصل في كلّ كلام أن يكون في مقام البيان؛ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة عكسية تفيد أنه في غير مقام البيان، وهنا نقول: الأصل في وجوب التحذّر هو كون المتكلّم به في مقام بيانه، فلا تخترم مقدّمات الإطلاق حينئذ، فيكون وجوب التحذّر إطلاقياً شاملاً لحالتي العلم والظن[2].

وهذا الكلام قابل للمناقشة في بُنيته التحتية (المبنى) وفي نتيجته؛ وذلك:

---

(١) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٧.

(٢) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٤.

أوّلاً: بما أشرنا له في مباحث حجيّة السنّة[1]، من أنّ كون المتكلم في مقام البيان لا يعني كونه في مقام البيان من تمام الجهات؛ فالأصول العقلائية تحتم أن يكون كل متكلّم حينما يتكلم مريداً بيان أمر ما، فهو في مقام بيان شيء، فأصل (مقام البيان في الجملة) صحيح، في مقابل الإهمال والإجمال التامَّين، لكنّ هذا لا يلازم كونه في مقام بيان الشيء من تمام الجهات، **فهذا ما لم يظهر بناء العقلاء عليه، فإذا تكلّم زيد بجملة صغيرة عن علاقته بوالده، فلا يرى العرف أنّ الأصل كونه في مقام البيان من تمام جهات هذه العلاقة، نعم، هو في الجملة في مقام البيان لا الإجمال المطلق ولا الإهمال المطلق، ولا دليل على وجود بناء عقلي أو عقلاني عقلائي على أزيد من ذلك، والبناء العقلائي دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن.**

ثانياً: لو سلّمنا بأنّ الأصل في المتكلّم أن يكون في مقام البيان من تمام الجهات، إلا ما خرج بالدليل، مع ذلك لا يتمّ هذ الأصل هنا؛ لأنّ المستشكل ـ والحقّ معه ـ لا يدّعي فقط عدم إحراز كونه في مقام البيان من ناحية وجوب التحذّر، **بل يستظهر من الآية ـ محقاً ـ** أنها ليست في مقام البيان، فلا شك عنده بالمعنى الحقيقي، حتى يرجع إلى الأصل العقلائي، بل الاستظهار يؤدّي إلى ملاحظة أنّ الآية لا تريد الحديث عن جواب موضوع الحذر، وإنما عن مسألة الإنذار والتفقّه، فيكون داخلاً من ضمن المستثنى من الأصل العقلائي لا المستثنى منه، تماماً كحالات الانصراف.

وعليه، فجواب السيد الخوئي في غير محلّه.

الجواب الثالث: ما ذكره السيّد الخوئي أيضاً، من أنّ ظاهر آية النفر أنها تريد تحديد وظيفة تمام المسلمين المكلّفين، وأنّ فريقاً منهم عليه التفقّه والإنذار، وفريقاً آخر ملزم بالحذر والقبول؛ لذا فهي بصدد بيان الوظيفتين، فيُعتمد على إطلاق وجوب الحذر

(١) حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٧١٤ ـ ٧١٥.

لحالتي حصول العلم بالواقع وعدمه[١].

وهذا الجواب غير واضح؛ فليس الظاهر من الآية بيان وظيفة المسلمين أجمعين، كلّ ما في الأمر أنها تريد أن تبيّن وظيفة التفقّه والإنذار، ومطلعها إلى قبيل نهايتها واضح في ذلك؛ وربما يعزّز ذلك أنها لم تنظر نظراً مستقلاً إلى فريق المنذَرين بشهادة أنها جعلت **حذرهم في سياق بيان غائية وجوب الإنذار، وهذا معناه أنّ الآية من أولها إلى آخرها بيانٌ لمسألة التفقه ووجوب الإنذار والغاية من الإنذار وما شابه ذلك، فكيف ينعقد لها ظهور في التصدّي لوظيفة المسلمين غير المنذِرين؟!**

الجواب الرابع: إنّ تقييد وجوب الحذر بحالة حصول العلم من الإنذار هو تقييد مرفوض؛ لأنه من التقييد بالفرد النادر، وهو مستهجن عرفاً، فنادراً ما يحصل من إنذار المنذرين العلم[٢].

وهذا الجواب غير واضح أيضاً؛ إذ ليس من النادر حصول العلم من إنذارات **المنذِرين، نعم دائرته أقلّ بكثير من دائرة العلم وعدمه، لكنّه لا يصل إلى حدّ الندرة،** بحيث يغدو مستهجناً؛ لاسيما وأنه لا وسائط هنا عادةً في الإخبارات حتى ينخفض معدّل الاحتمال، وسوف نتعرّض في مباحث السيرة العقلائية والمتشرّعية إلى كثرة إفادة خبر الثقة الواحد العلم مع عدم وجود وسائط في السند.

يضاف إلى ذلك، أنّ إنذار المنذرين قد يكون بالأدلّة العقلية القطعيّة أو بالشواهد الاطمئنانية أو بدلالات الكتاب الكريم أو بتوضيحات موجبة للاقتناع، لاسيما في قضايا العقيدة والأخلاق والآخرة والثواب والعقاب وتفسير الكتاب، وهذه كلّها قابلة لأن تنفتح على العلم والاطمئنان والاقتناع. وكأنّ بعض الباحثين هنا تصوّر أنّ وظيفة المنذِرين تكمن فقط في الإخبار عن الروايات والفتاوى، مع أنّ الدائرة أوسع

(١) مصباح الأصول ٢: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) البجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٠٨؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٥.

بكثير من ذلك.

الجواب الخامس: إنّ ظاهر الآية الكريمة أنّها رتبت وجوب الحذر على عنوان الإنذار، فإذا فرضنا أنّ الحذر مترتب على صورة الإنذار الموجب للعلم، فيلزم من ذلك ليس تخصيص الإنذار بخصوص المفيد للعلم، بل إلغاء عنوان الإنذار واستبداله بعنوان العلم؛ لأنّ العمل حينئذ يكون بالعلم لا بالإنذار، كلّ ما في الأمر أنّ الإنذار غدا من مقدّمات حصول هذا العلم، ومعناه استلزام التقييد بصورة العلم إلغاء عنوانية الإنذار، وهذا مخالف لظاهر الآية التي أخذت عنوان الإنذار في متنها[١].

وهذا الجواب غير واضح أيضاً؛ وذلك أننا لا نريد جعل المراد من الإنذار هو العلم، بل الحذر المترتب على حصول العلم؛ كما أنّ الآية لا تريد الحديث عن الحذر عند العلم، بل تريد الحديث عن الحذر عند العلم الآتي من الإنذار، ولما كانت الآية بصدد الحديث عن الإنذار لذا تكون بصدد الحديث عن الوسائل الأبرز لحصول العلم الموجب للحذر، فحتى لو كان المعيار الواقعي هو العلم، إلا أنه حيث كان الإنذار من أهم موجبات العلم عند المنذَرين أُخذ في الآية وجرى التركيز عليه، وأيّ ضير في ذلك ما دام شبه تلازم عرفي بين الإنذار وحصول العلم وإلقاء الحجّة، وأصالة الموضوعيّة في العناوين الواردة في ألسنة النصوص وبياناتها سبق أن ناقشناها في مباحث تاريخيّة السنّة، وقلنا: إنها ليست أصلاً تعبدياً وإنما هي تابعة للاستظهار[٢]، فإذا استظهرنا من الآية أنّها بصدد الحديث عن وسائل حصول العلم وتكون بعيدة عن نطاق مسألة حجية الخبر.. لم يعد يمكن الرجوع إلى أصالة الموضوعيّة لردّ هذا الذي فهمناه من منها، لاسيما وأنّ الوسائل وألفاظها تلاحظ عادةً في النصوص بنحو الطريقيّة كالرؤية والتعلّم وغير ذلك.

---

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٥.

(٢) راجع: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٩٩ ـ ٧٠٩.

الجواب السادس: ما ذكره السيد الصدر، من أنّ هذا الانتقاد إما يرد على الصيغة الأولى من الصيغ المتقدّمة للاستدلال بالآية، (ونحن نقول: وعلى الرابعة)، أو أنّه يرد على الصيغتين الثانية والثالثة:

فإن أريد تسجيله على الصيغة الأولى (وبالتبع الرابعة)، فيناقش بأنّ مطلوبية التحذّر إذا استفيدت من كلمة «لعلّ» فيكون ذيل الآية متعرّضاً لإفادة المطلوبيّة، فيُستند إلى إطلاقه، تماماً كما تمسّكنا بصدرها في الأخذ بإطلاق وجوب الإنذار.

وأما إذا أريد تسجيله على الصيغتين: الثانية والثالثة، فمن الواضح أنّه في هاتين الصيغتين لا يُستند إلى إطلاق الذيل، كي نقول: إنّه ليس في مقام البيان، بل إلى إطلاق وجوب الإنذار، وهو إطلاق تام، ليتمّ بعد ذلك إجراء قانون الملازمة بين وجوب شيء ووجوب غايته، فإنّ دائرة وجوب الغاية سوف تتبع دائرة وجوب الإنذار[1].

وهذا الكلام يورَد عليه أيضاً بأننا لا نشكّ ـ بناءً على الصيغة الأولى والرابعة ـ في أنّ «لعلّ» تريد التعرّض لإفادة مطلوبيّة الحذر، لكنّ السؤال هل هي بصدد بيان أصل هذه المطلوبيّة أو هي بصدد بيانها من تمام جهاتها وامتداداتها؟ فإنّ السيد الصدر لم يذكر سوى أنها تريد بيان المطلوبيّة، وهذا لم يقدّم شيئاً؛ لأنّ الانتقاد الأوّل لا يُبطل ذلك، وإنما يركّز تساؤله على أنّه في مقام البيان من تمام الجهات حتى يستند لإطلاقه فيما نحن فيه أو لا؟

يُضاف إلى ذلك ما سوف يأتي من ملاحظات تشمل الصيغتين الثالثة والثانية.

وعليه؛ فالانتقاد الأوّل تام، ومن ثم فالآية الكريمة غير دالّة على المطلوب، خلافاً لما ذكره البجنوردي من أنّ إنكار الإطلاق هنا يوجب إنكاره في الأدلّة كلّها![2].

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٢) البجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٠٨.

٢ ـ الحذر بين مجرّد الإخبار وواقع الدين

الانتقاد الثاني: ما ذكره جماعة من الأصوليّين أيضاً، من أنّ التفقّه الواجب هو معرفة الدين الواقعي وأحكامه وقضاياه، وعليه يكون الإنذار الواجب هو الإنذار بهذه القضايا الواقعيّة للدين، وبهذا عندما يتبع وجوب الحذر وجوب الإنذار، سيكون وجوب الحذر متركّزاً على القضايا الواقعيّة في الدين، ومعنى ذلك أنّ المنذَر إذا لم يعرف ويحصل له العلم أنّ ما أخبره به المنذِر هو واقع الدين، فلن يجب عليه الحذر حينئذ، فهذا تماماً كما لو قيل: أخبر فلاناً بأوامري لعلّه يمتثلها، إذ من الواضح هنا إرادة امتثال أوامره الحقيقية الواقعيّة، لا مطلق ما وصل المنذَر من خبرٍ عن الأوامر، كما أنّ ذلك يشبه الأمر بنقل الروايات، فهذا ليس دليلاً على حجيّة الخبر، بل على لزوم العمل بالواقعيّات، تماماً كما تقول: بلّغ الناس الحقّ، فهذا يراد به عملهم بواقع الحقّ.

وفرق هذا الانتقاد عن سابقه، أننا هناك استندنا إلى سكوت الآية وعدم كونها في مقام البيان من ناحية جهات وجوب الحذر، أما هنا فنحن نقيّد الإنذار نفسه بالواقع فيتقيّد الحذر به، حتى لو كانت الآية في مقام البيان من جهتي الحذر والإنذار[1]، بلا فرق بين صيغ الاستدلال كلّها.

وقد يلاحظ هنا:

أوّلاً: ما ذكره الميرزا النائيني وتبعه غيره، من أنّ الآية تدلّ على أنّ ما أنذر به المنذِر يعدّ من الأحكام، فهي بجعلها خبره حجةً صيّرت مؤدّاه هو الواقع تعبّداً واعتباراً، من هنا يصبح ما يأتي به المنذِر واقعاً بالتعبّد، فيجب الأخذ به[2].

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٩ ـ ١٣٠؛ وكفاية الأصول: ٣٤٣؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٢٨؛ وانظر: عبد الكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٠؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٣.

(٢) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٨؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٠٨.

لكنّ هذا الجواب من الميرزا النائيني على الانتقاد الثاني غير صحيح؛ إما من ناحية أنّ أصل نظريّة جعل العلميّة والطريقية بنحو الاعتبار لم تثبت كما تقدّم مراراً، أو من ناحية أنه بقطع النظر عن فرض ثبوتها فإنّ الآية لا تُثبتها، إذ أين هو اللسان القانوني في هذه الآية على جعل ما أنذر به المنذِر من الأحكام الواقعيّة تعبّداً؟!

إنّ الميرزا النائيني فرض دلالة الآية على حجيّة الخبر، ثم فرض أنّ الحجية تعني ـ ثبوتاً وإثباتاً ـ العلميّة، ثم عاد إلى الإشكال هنا ليجيب عنه، مع أنّ الجواب عنه متفرّعٌ على ثبوت الدلالة، إذ بالإشكال لا تكون هناك دلالة. وبعبارة أخرى: لقد أسقط النائيني نظريّته هنا إسقاطاً معتبراً إياها من المسلّمات التي يجب أن تتمّ الكشف في دلالة الآيات على أصل الحجيّة، فليُثبت أصل الدلالة على الحجيّة، ثم ليقُل: إنّ الحجية فيها على نحو الطريقيّة؛ ولعلّ ما قلناه هو مراد المحقق العراقي والسيد الصدر على ما في بعض تقريراتهما[1].

ثانياً: ما ذكره السيد محمد باقر الصدر، وحاصله: إنّ إيجاب التحذّر في مورد الإنذار بالدين معناه الاهتمام بالواقع، وهو بنفسه لسان من ألسنة الاحتياط والتنجيز وجعل الحجيّة، ومعنى ذلك أنّ الحكم هنا بوجوب الحذر ليس موضوعه الإنذار بالواقع، بل يريد أن ينجّز الواقع ويحتاط له، وهذا ما يجعل الحذر منصبّاً على ما يأتي به المنذِر مطلقاً، طلباً لحفظ الواقع ومصالحه، طبقاً لنظريّة التزاحم الحفظي التي ترى أنّ الحكم الظاهري ليس له أيّ ملاكات غير ملاكات الواقع نفسه[2].

وهذا الجواب من السيدّ الصدر يعني أنّ «يحذرون» معناها يحذرون عن مخالفة الواقع، وإلا فلو كان معنى «يحذرون» هو الحذر من العقاب لبطل هذا الكلام برمّته، ففرق بين أن نقول: إحذر من مخالفة الحكم الواقعي، وبين أن نقول: إحذر من العقاب

---

(١) العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٢٨؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٠.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٠.

الإلهي، فعلى التقدير الأوّل، إذا جاءني المنذِر وجب عليّ الأخذ بقوله، لكي أكون مطبّقاً للأوامر التي تُلزمني بالانتباه من مخالفة الواقع، فالحذر من مخالفة الواقع معناه الأخذ بقوله؛ لأنّ في الأخذ بالأمارة حفظاً لمصالح الواقع، تبعاً لنظريّة التزاحم الحفظي التي يختارها السيد الصدر، أما إذا أخذنا بالتقدير الثاني، أي إحذر العقاب، فهنا يكون الاحتياط لا لأجل حفظ مصالح الواقع، بل لأجل اجتناب العقاب، ومعنى هذا الكلام أنّه حيث يكون هناك مؤمّن عن العقاب فلا معنى للحذر، فيجب أن نفترض العقاب لكي نفترض الحذر، ولا عقاب حتى الآن إلا على الواقع المعلوم؛ لفرض جريان أصالة البراءة العقليّة والشرعيّة، فيجب أن نفترض مخالفة الواقع (أو تجرّيه) لكي يكون هناك عقاب، وهذا ما يرجع إلى العلم بواقع الدين؛ لأنّه حيث لا علم بواقع الدين في كلمات المنذِرين فلا معنى للحذر من العقاب، إلا إذا ثبت بدليل آخر حجيّة خبر الواحد، والمفروض أنّنا نبحث هنا عن هذا الدليل.

ولعلّ كلمة «الإنذار» تناسب المعنى الثاني؛ فالإنسان يُنْذَرُ من العقاب، لا أنه ينذر من مخالفة الواقع بقطع النظر عن العقاب، فهذا هو الأقرب عرفاً.

وعليه، فالانتقاد الثاني في محلّه حتى الآن، على توضيح سيأتي.

٣. الحذر بين الوجوب والمحبوبيّة

الانتقاد الثالث: ما ذكره المحقّق الخراساني ـ صاحب الكفاية ـ من أنّ التحذّر محبوب ومطلوب، لكن لا دليل على كونه واجباً ما لم تقم حجّة على التكليف، ولم تثبت الحجّة هنا[١].

وهذا الكلام صحيح؛ لكنّ المهم منه إبطال الملازمة التي ادّعيت بين حُسن الحذر ووجوبه؛ فإنّ هذه الملازمة بيّنت ـ كما تقدّم ـ عقلياً، كما بُيّنت شرعياً:

---

(١) كفاية الأصول: ٣٤٣.

أ ـ أما بيانها العقلي، من أنّ الحذر إن وجد مقتضيه وجب وإلا لم يستحب، فيناقش بأنه لو كان كذلك كيف حكموا بحُسن الاحتياط عقلاً مع عدم وجوبه، فالعقل في بعض الموارد قد يحكم بأنّ الاحتياط حسنٌ وجيد، لكنّه لا يُلزم به، فليُرجع إلى الوجدان هنا، ألسنا نحتاط في حياتنا اليومية في بعض الأمور دون أن نرى أنها مما يجب فيه الاحتياط؟! **فدعوى الملازمة العقليّة في غير محلّها.**

ب ـ وأما بيانها الشرعي، **وهو الإجماع المركّب الذي تقدّم، فهذه الإجماعات كلّها غير حجّة؛ لأنّ مسألة خبر الواحد مسألة اجتهاديّة كثرت فيها الأدلّة، فاحتمال المدركية في تمام أجزائها وارد. يضاف إلى ذلك أنّه قد ثبت شرعاً ـ على بعض النظريات وفي بعض الحالات ـ استحباب الأخذ بالخبر مع عدم وجوبه، كما في باب التسامح في أدلّة** السنن، فإنّ الأخذ بالخبر حسنٌ ومحبوب لكنه ليس بواجب، ما دمنا نتحدّث عن أحكام تكليفيّة لا عن أحكام وضعيّة كالحجيّة.

وبهذا يظهر بوضوح بطلان المقدّمة الثانية للصيغة الأولى، فتبطل هذه الصيغة حتى الآن ببطلان المقدّمتين الأخيرتين منها، فليلاحظ.

٤ ـ التمييز بين مفهومَي: الإخبار والإنذار

الانتقاد الرابع: ما ذكره العديد من الأصوليّين، وأوضحه الشيخ الأنصاري، من أنّ الإنذار لا يساوق الإخبار في اللغة، فالإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فلا ينفكّ عن التخويف، ولا يسمّى إنذاراً ما لم يكن معه تخويفٌ وترهيب، ومعنى ذلك أنّ الحذر يأتي عقيب حصول حالة الإنذار الممزوج بالتخويف من طرف المنذِر، ومن الواضح أنّ مثل هذه الإنذارات تصدر من الوعّاظ عندما يحاولون تخويف سامعيهم من ارتكاب الحرام فيذكرون لهم ما فيه من الوعيد، وكذلك الإنسان المرشد للجاهلين، يمارس هذه الطريقة أيضاً فينبّههم للنظر والتأمّل بحيث لا تقليد ولا اتباع هنا. وأين هذا من الإخبار الذي لا يتَضمّن إنذاراً وتخويفاً، وإنما نقل خبر إلى طرف آخر؟!

ثم انطلق بعض الأصوليين ليستنتجوا بعد ذلك أنّ الآية أدلّ بقرينة الإنذار على حجيّة فتوى المجتهد منها على حجيّة خبر الواحد[١].

وقد يُجاب عن هذا الانتقاد بأجوبة أبرزها:

الجواب الأوّل: ما ذكره الآخوند الخراساني، من أنّ الرواة في عصر أئمة أهل البيت لم يكونوا مجرّد نقلة أخبار، أو صحافيين بالمدلول المعاصر للكلمة، بل كان يخرج منهم أحياناً أيضاً التخويف والإنذار، وهذا معناه أنّ الراوي قد ينقل لنا الرواية بعيداً عن أيّ إنذار، وقد ينقلها مصحوبةً بإنذار وتخويف، وطبقاً لكلام الشيخ الأنصاري يفترض أن يكون قول الراوي حيث يمزج نقله بالإنذار والتخويف حجّةً؛ لدلالة الآية على وجوب الحذر بعد الإنذار المتحقّق هنا، وإذا ثبت هذا الأمر تمسّكنا بعدم الفصل جزماً، كي نثبت حجيّة نقله وروايته حيث لا إنذار؛ إذ لا فصل بين الحالتين قطعاً، فحتى لو أورد هذا النقد يمكن تخطّيه عبر هذه الطريقة، فتدلّ الآية على حجية خبر الواحد حينئذ مطلقاً، بضم عدم الفصل إليها[٢].

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ فإنّ الشيخ الأنصاري كأنّه لا يريد أن يخصّص الحجية بالخبر المرفق بالإنذار حتى نعمّمه بعدم الفصل جزماً، وإنما يريد فرض مباينة عرفية بين مفهومَي: الإنذار والإخبار، فالذي نفهمه من الآية ونراه مدلولاً عرفياً لها أنها تدفع لتبلور فئة من المؤمنين تعمل على إنذار الآخرين ذاك الإنذار المصحوب بالترهيب، وهنا أيّ ترهيبٍ يواجهه الإنسان سوف يستدعي إما حصول علم له بالأمر والعقاب فيحذر ويأخذ بالدين، وهذا خارج عن حاجتنا هنا، أو أنه لا أقلّ يحصل من حالة

---

(١) انظر: الذريعة ٢: ٥٣٤ ـ ٥٣٥؛ ومعارج الأصول: ١٤٥؛ ومبادئ الوصول: ٢٠٤؛ والوافية في أصول الفقه: ١٦٣؛ وفرائد الأصول ١: ١٣٠ ـ ١٣١؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤٠؛ والعراقي، تنقيح الأصول: ٣٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٩١.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٤.

الخوف العقلائي الناتج عن الإنذار قدرٌ من حكم العقل بالاحتياط الحسن وأخذ حذره، فإنّ الحالة النفسية للإنسان عندما يخبَر بخبر تختلف عن حالته في صورة الإنذار الديني، فالواعظ عندما يصعد المنبر يبعث في نفوس السامعين حالة الانفعال الروحي التي تدفعهم عقلائياً للانتباه والاهتمام بأمر الدين والاحتياط له ومراعاة شؤونه، على خلاف من ينقل أخبار الفقه والأصول الدينية نقلاً صحفياً، فالآية تشير إلى أمر عقلائي، وهو ممارسة حالة إنذار وتحريك للنفوس بالترهيب كي تتحرّك النفوس نحو الحذر من عقاب الله فتأخذ بالدين أو تهتمّ به أو.. فهذا المفهوم لا علاقة له بقضية الإخبارات أساساً وإن اشتمل الإنذار على إخبار؛ لأنّ جانب الإنذارية فيه هو الباعث الروحي على الاندفاع نحو التحفّظ والمبالاة فيه، فلا معنى للتعدّي حينئذ، ولعلّ هذا هو ما يريده الأنصاري.

الجواب الثاني: ما ذكره غير واحد، من أنّ الآية إذا كانت تعطي القيمة للإنذار، وهو الإخبار المشتمل على التخويف، فإنها تعمّ ما اشتمل التخويف بالصراحة أو اشتمله بالتضمّن، فقد لا يصرّح المخبِر بالتخويف، لكنّ التخويف متضمّن في الإخبارات الدينية، ويكفي هذا التضمّن في جعل الإخبار الديني إنذاراً، وإلا فكيف جعل الشيخ الأنصاري هذه الآية دليلاً على حجيّة فتوى المفتي مع أنها لا تتضمّن إنذاراً، بل علمٌ من المفتي بما يقول؟![1].

والذي نراه هنا أنّ هناك في كلمات الشيخ الأنصاري نقطتين، هما:

١ ـ إنّ مفهوم الإنذار مغاير لمفهوم الإخبار لغةً وعرفاً، وقد تقدّم توضيح ذلك.

٢ ـ إنّ المنذر ظاهره كونه عالماً بما يُنذر ويقول، بخلاف المخبِر فقد ينقل كلام شخص لا يفهم معناه.

---

(١) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٨ ـ ١٨٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٠؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٠٨.

ومن النقطة الثانية، انطلق الأنصاري لربط الآية بحجيّة الفتوى، وعليه نقول:

أ ـ أما عن النقطة الأولى، فلا يرد عليها إشكال مدرسة الميرزا؛ لأنّ تضمّن التخويف في الإخبارات الدينية لا يجيز للعرف إطلاق عنوان الإنذار فيها، فالعرف لا يعبّر عن إخبارات المخبرين والناقلين حتى لقضايا الدين إنذاراً، حتى لو تمّ التضمّن المدعى، والعبرة بصدق عنوان الإنذار عرفاً لا عقلاً، فالتضمّن المحض لا يفيد.

ب ـ وأما بالنسبة إلى النقطة الثانية، فنحن نوافق الشيخ الأنصاري في أنّ المنذر المتفقّه مفهومٌ يستبطن علم المتكلّم بما يقول، بخلاف مجرّد الناقل الذي قد يكون يحمل أسفاراً لا يعرف ما فيها، إلا أنّ إيراد النائيني هنا في محلّه؛ فإنّ إفتاء المفتي وإن كان من ناحية العلم بما يقول مشابهٌ لإنذار المنذر في أنه يعلم ما يقول، إلا أنه لا يشابهه في صدق عنوان الإنذار عرفاً، فالرسالة العمليّة التي تعبّر عن فتاوى الفقيه لا يعبّر العرف عنها بأنها إنذار وتخويف وترهيب ودقّ النواقيس حتى لو علم صاحبها بما يقول، فالآية لا هي بالتي يستند إليها في حجيّة خبر الواحد كما أرادت مدرسة الميرزا النائيني، ولا بالتي يستند إليها في إثبات حجيّة فتوى المفتي كما أراده الشيخ الأنصاري، بل هي ليست في مقام بيان الحجج، وإنما تحكي عن حالة طبيعية لاسيما مع أخذ ظرف نزولها، فإنّ المسلم عندما يأخذ الدين عن النبي ﷺ ويعود إلى قومه الكافرين، سوف ينذرهم بعذاب الله ووعيده، ويستخدم معهم وسائل النصح، وقد أشارت الآية إلى ترقّب حصول حالة الحذر منهم آنذاك وحثت على ذلك، لا لأنّ المنذر قوله حجة، بل لأنّ الدين ينبغي الأخذ به، وفعل الإنذار يحدث في النفس رهبةً واندفاعاً، فهي غير ناظرة إلى باب الحجج أساساً، فلا حاجة لنا بعد ذلك لإثبات أنّ الرواة قديماً كانوا مجتهدين وما شاكل ذلك كما فعله جماعة كالسيد الخوئي[1]، ولا لتفسير التفقّه بمعنى الفهم دون خصوص

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٨٧؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٠٩.

الاجتهاد الشرعي، كما فعل آخرون كصاحب المعالم[١].

وعليه، فروح الانتقاد الرابع هنا صحيحة وفقاً للبيان الذي قدّمناه.

٥ـ آية النفر بين تأسيس حجيّة الخبر والمطالبة بمبدأ الاحتياط

الانتقاد الخامس: ما ذكره الفاضل التوني والسيد الصدر، من أنّ الإنذار والتحذّر في الآية لو دلّا على شيء فإنهما يدلان على لزوم الاحتياط لا على حجّية الخبر، ولذلك لا معنى لسياق الآية في موارد الأخبار الترخيصية، إذ لا حذر فيها كما لا تخويف، وهذا شاهد على أنها ليست بصدد الحديث عن باب الحجج[٢].

ولم تكن هذه الفكرة بغائبة عن بعض القدماء والسيد الخوئي، حيث تمسّكوا بعدم الفصل بين الموارد وبعدم الفصل بين الخبر الترخيصي والإلزامي[٣]، لكن ليس هذا نافعاً، إذ ما يريده أمثال التوني والصدر هو الإشارة إلى قرينة دالّة على أنّ الآية بصدد أمر آخر مباين عرفاً وليس بأخصّ. نعم نحن لا نوافق السيد الصدر على أنها تريد تأسيس قاعدة الاحتياط العامة التي ذكرها الإخباريّون في أصول الفقه، بل تريد الإشارة إلى ردّ فعل طبيعي متوقّع ومرغوب بعد حالة الإنذار كما سنوضح وأوضحنا.

٦ـ معضل المفهوم في (لعلّ)، والتحليل اللغوي لدلالتها

الانتقاد السادس: ما ذكره المحقّق الإصفهاني، ويظهر متابعته بشكلٍ من الأشكال من بعض المعاصرين[٤]، من أنّ كلمة «لعلّ» ليست موضوعةً للترجّي، كما يظهر

---

(١) انظر: معالم الدين: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) التوني، الوافية في أصول الفقه: ١٦٣؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٩١ ـ ١٩٢.

(٣) انظر: معارج الأصول: ١٤٣؛ ومعالم الدين: ١٩٠؛ ومصباح الأصول ٢: ١٨٦؛ والحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩١؛ والكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٩١.

(٤) السيستاني، حجيّة خبر الواحد: ١١٨ ـ ١٢١، ولم يعبّر عنه كما عبّرنا بالترقّب، بل عبّر بإبداء

بالتتبّع، بل لترقّب حصول ما بعدها، سواء كان محبوباً أم مكروهاً، ولهذا جاء في الدعاء: «لعلّك عن بابك طردّتني..»، وبهذا يصعب استفادة مطلوبية التحذّر من الآية، فضلاً عن وجوبه(١). وقد كان المحقّق الحلي وغيره قد ذكروا بأنّ (لعلّ) في حقّ الله وإن دلّت على الوجوب، لكنّه وجوب بمعنى تحقّق مضمونها لا بمعنى الذمّ على الترك(٢). بل ذكر بعضهم أنّ الترجّي هنا قد يكون من طرف المنذِرين لا أنّه من الله تعالى، أي: فلينذروهم راجين لحذرهم(٣).

وقد أكمل السيد الصدر هذه المحاولة النقديّة بأنها لو بقيت هكذا، فقد يجاب عنها بأنّ سياق الآية يعطي دلالةً على الترقّب للأمر المحبوب، على خلاف الدعاء المذكور، فيكون السياق مع «لعل» شاهدَين على المطلوبية، مما يتمّم المقدّمة الأولى من الصيغة الأولى، لذا لابد من افتراض أنه لو كان مدلول الآية هو الترقّب فيكفي في إشباعه حالة حصول العلم، فلا يُثبت مطلوبية التحذّر مطلقاً(٤).

وهذه المحاولة التكميليّة من السيد الصدر غير واضحة، فإن أريد بها إبطال المقدّمة الثالثة من مقدّمات الصيغة الأولى، وهي الإطلاق، فهذا خروج عن بحث «لعلّ»، وقد سبق أن وافقنا عليه بموافقتنا على الانتقاد الأوّل المتقدّم هنا، وأما إذا أريد بها ربط الموضوع بكلمة «لعلّ»، فيبقى السياق شاهداً على ترقّب الأمر المحبوب، فلا جديد قدّمه لتكميل كلام الإصفهاني على صعيد كلمة «لعلّ».

الاحتمال للآخر، سواء كان هو شاكاً أم لا.

(١) الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢١٦ ـ ٢١٨؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣١.

(٢) الحلي، معارج الأصول: ١٤٥.

(٣) الميرزا القمي، القوانين المحكمة: ٤٣٧؛ والعراقي، تنقيح الأصول: ٣٧.

(٤) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧٨.

وما ذكره الإصفهاني صحيح من حيث المبدأ؛ وقد حقّقنا في محلّه[١] أنّ كلمة «لعلّ» يبدو أنّها تفيد إنشاء الترقّب وانتظار الشيء قريباً؛ فإن كان المترقّب محبوباً دلّت على الترجّي، وإن كان مبغوضاً مخوفاً دلّت على الإشفاق، وهكذا، فهذه المعاني تأتي من السياق وحال المتكلّم ومناسبات الحكم والموضوع في تركيب الكلام، **أمّا «لعلّ»** في ذاتها فلا تدلّ سوى على ترقّب الشيء وتوقّع حصوله في القريب، أعمّ من أن يكون هذا التوقّع من المترقِّع بنحو اليقين بحصوله أو كان بنحو الشكّ منه في حصول هذا الأمر المترقّب، وبه يصحّ نسبة (لعلّ) إلى الله نفسه كما ورد في القرآن الكريم في عدّة مواضع، على ما حقّقناه؛ لأنّها لا تستبطن مفهوم الشك في ذاتها، بل تستبطن مفهوم الترقّب والانتظار لأمرٍ ما، سواء كنت على علم بوقوعه لاحقاً أم كنت شاكّاً في هذا الوقوع، **وهذا يعني أنّ ما تدلّ عليه الآية الكريمة هو أمر الله للمتفقّهين المنذِرين أن ينذروا** قومهم، وهو يخبرنا عن انتظار وتوقّع وترقّب استجابة القوم لهم، فليس فيها بيان مطلوبيّة كما أفاد المحقّق الإصفهاني.

لكنّه مع ذلك قد يتصوّر أنّه لا يضرّ هذا الأمر بالمستدلّين بالآية ولا يصلح إيراداً عليهم، نظراً لمساعدة السياق لهم؛ لأنّ الترقّب هنا وإن كان ضرباً من الإخبار، لكنّه إخبارٌ يتضمّن ـ تصديقاً ـ شيئاً من الطلب والمرغوبيّة والمحبوبيّة، فهي لا تحقّق إنشاء الطلب، بل لازمها السياقي التصديقي جامع المحبوبيّة والرغبة، فلا يرد إشكال الإصفهاني عليهم، وإن كان أصله صحيحاً، نعم هذا يساعد في إبطال دعوى إطلاق الطلب في الذيل كما تقدّم.

إلا أنّ الصحيح أنّه يضرّ ضرراً بالغاً؛ لأنّه لا يكفي أنّ الآية تفيد محبوبيّة التحذّر من إنذار المنذرين، بل المطلوب كونها صيغةً قانونيّة لإفادة الطلب، وإلا لم يكن في موردها طلبٌ أساساً؛ فالعلم بمحبوبيّة التحذّر عند المولى لا يساوق وجود طلب حتى نتمسّك

---

(١) انظر: حيدر حب الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٣: ٢٣٥ ـ ٢٤٠.

به، فضلاً عن انعقاد إطلاق في وجوب الطلب هذا، فذيل الآية غاية ما يفيد تقريب المكلّف نحو الحذر، دون إنشاء طلب قانوني حقيقي، وهذا أمر قد يقوم به المولى عندما لا يرى مصلحةً في أصل الطلب.

وعليه، فهذا الانتقاد صحيح.

٧. التمييز في غايات الأفعال بين الفاعل وغيره

الانتقاد السابع: إنّ الحديث عن أنّ غاية الواجب واجبة، كما جاء في الصيغة الثانية للاستدلال، وإن كان تامّاً في الجملة، لكنّه لا ينطبق هنا؛ وذلك أنّ غاية الواجب بالنسبة للمنذِر وإن كانت هي أن يحذر المنذَر، لكنّ حذر المنذَر لا يمكن أن يكون بذلك واجباً؛ لأنك حينما تقول: ساعد زيداً بالمال لعلّه يرتاح في حياته؛ لا يعني ذلك وجوب أن يأخذ زيد المال منك ليرتاح في حياته ما دامت الغاية في يد طرف ثانٍ، وهكذا لو قلت: علّم الناس المستحبّات لعلّهم يقومون بها، لا يعني ذلك وجوب قيامهم بالمستحبّ، وهكذا، ويظهر هذا الأمر جلياً عندما يكون أحد الطرفين ملزَماً بفعل كي تحدث ردّة فعل من الطرف الآخر، فإنّ الإلزام بفعل الطرف الأوّل لا يُفهم منه ـ عرفاً ولا عقلاً ـ ثبوت لزوم ردّ الفعل على الطرف الآخر، وهذا شيء واضح عرفاً.

وعليه، فلعلّ المولى أمر العلماء بالإنذار، والغاية من ذلك تكوينية لا تشريعيّة، وهي أن يتأثر الناس ويحصل لهم اندفاع نحو الدين لا أن تكون الغاية ـ وهي حذرهم ـ واجبةً بالوجوب التشريعي بلحاظ نفس الإنذار دون لحاظ الواقع نفسه، تماماً كما تقول: ضع الدواء في جسد زيد لعلّه يصحّ ويقدر على المشي، فما دام الواجب في طرف والغاية في طرف آخر لا يفهم منها سريان الوجوب حينئذ.

ولعلّ ما قلناه هو مراد السيد الصدر من قوله بعدم ظهور الأمر بالإنذار في الاستطراق إلى الأمر بالتحذّر[1]. ولعلّه أيضاً هو مراد غير واحد حين قالوا بأنّ الإنذار

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧٨.

واجب في أصول الدين لكنّ القبول ليس بواجب، وإنّما الواجب هو الذهاب خلف ما تقتضيه أدلّة العقول، وهكذا يجب على الشاهد الشهادة ولكن لا يجب على الحاكم القبول دوماً، فإذا لم تنضم إليها شهادة الشاهد الثاني لم يلزمه القبول، بل قد يجب عليك إعطاء الظالم مالك خوفاً منه لكن لا يجب عليه القبول، بل يحرم عليه ذلك[١].

٨. آية النفر بين القراءة الفرديّة والمجتمعيّة

الانتقاد الثامن: إنّ الصيغة الثالثة باطلة؛ لعدم لغويّة أمر المنذِرين بالإنذار مع قصر الحذر على المنذَرين بحالة حصول العلم لهم؛ لأنّه حيث لا يتمكّن المولى من إعطاء ضابطة حصول العلم لدى المنذَر للمنذِر، وحفظاً للمصلحة من الإنذار، يطلق الحكم هادفاً تحقّق الدائرة الأضيق، مثل أن يقول قائد الجند للعسكر: اثبتوا في أماكنكم حتى لو تيقّنتم عدم وجود عدوّ قد يتقدّم، فإنّ عموم التكليف مرجعه إلى عدم إمكان إلقاء ضابطة لهم؛ لاحتمال اشتباههم، فلكي يحافظ على غرضه يعمّم التكليف كي يضمن حصول المطلوب، وهذا أمر عقلائي، ولعلّ هذا هو مراد بعض العلماء من التمييز بين دائرة الخطاب ودائرة الملاك[٢].

وعندما ننظر في رؤية مجتمعيّة لمفاد هذه الآية يصبح الأمر أوضح؛ فإنّ المولى يعلم بأنّ مجموع المنذِرين عندما يتحرّكون في المجتمع سيخلق ذلك حالةً علميّةً عند بعض المنذَرين، ودافعاً للنظر عند آخرين يتلوه الإيمان والعمل الصالح، واحتياطاً وتوقّفاً عند فريق ثالث، وهكذا، وهذا الناتج العام لفعل المنذِرين للإنذار مطلقاً كافٍ في تحقيق الغاية ورفع اللغويّة، بل هو مقتضى الأداء العقلائي في مثل هذه الحالات، وحيث إنّ

---

(١) الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٠٩ ـ ١١٠؛ وانظر: الفراء، العدّة في أصول الفقه ٢: ٧٣ ـ ٧٤؛ والغزالي، المستصفى ١: ٤٥٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ ودرر الفوائد ٢: ٣٩٠؛ والكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٩٠.

المنذِر لا يستطيع التأكّد من الحالة التي سيؤثرها إنذاره هنا أو هناك، فهو ينبعث برجاء التأثير في الجملة، وهذا معنى كفاية احتمال التأثير في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكما كفى ذلك الاحتمال هناك في جعل الوجوب كذلك يكفي هذا الاحتمال هنا (احتمال حصول العلم لهم) في جعل وجوب الإنذار، بل هنا يحصل علم إجمالي بتحقّق التأثير في بعض الأفراد بعد الأخذ بعين الاعتبار النظرة المجتمعيّة كما قلنا، أو النظرة المجموعيّة لفعل الانذارات من المنذِر الواحد.

وقد تصوّر السيد البروجردي أنّ حصر الحالة بصورة حصول العلم للمنذَرين منافٍ لمطلع الآية، فالآية في مطلعها تقول بأنّه لا يجب على الجميع أن يذهب لتحصيل العلم بالدين، بل يكفي أن يذهب بعضهم لينذروا الآخرين، فإذا كان المطلوب حصول العلم للمنذَرين صار الجميع نافراً لطلب العلم.

ولكنّ ذلك غير صحيح؛ لأنّ النفر لتحصيل العلم، ثم العودة إلى الديار لنقل هذا العلم، لا يوجب نفر الجميع، بل يوجب عِلمَ الجميع، وما نفته الآية هو نفر الجميع، فكأنّ البروجردي أسقط الصورة المعاصرة للبحث الديني والتفرّغ الحوزوي على الآية، فظنّ تحوّل المجتمع كلّه إلى حوزات، مع أنّ الأمر ليس كذلك، وإنّما يأخذ الباقون ما عليهم فعله من المنذِرين إذا حصل لهم العلم من قولهم، لا أنّهم يجب عليهم تحصيل العلم (التخصّصي) والنفر ليأخذوا الدين، فتأمّل جيّداً.

٩ ـ السياق بين قضيَّتَي: العلم والجهاد، اتجاهاتٌ تفاسير ومُخْرجات

الانتقاد التاسع: إنّ هذه الآية الكريمة ليست واردةً أساساً في أمر التفقّه، بل في أمر الجهاد، فلا ربط لها بباب الفقه، بل تتصل بفقه الجهاد.

ولا بأس بتحقيق حال هذه الآية، ذلك أنه انقسم الموقف منها إلى اتجاهات تفسيريّة، فقد رأينا المفسّرين فيها فريقين:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي يعتقد بأنّ الآية ما زالت تتابع آيات الجهاد التي

سبقتها، وأنها لم تُنهها لتستأنف موضوعاً جديداً، ولعلّ ما يؤيّد وجهة نظر هذا الفريق، أنّ الآية اللاحقة لهذه الآية واصلت الحديث عن الجهاد أيضاً، فقالت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ١٢٣).

وهذا الفريق ينقسم إلى اتجاهات هي:

الاتجاه الأوّل: ويذهب إلى وجود فئتين: إحداهما الفئة النافرة، والأخرى الفئة القاعدة، ويكون معنى الآية: فلتنفر جماعةٌ وتخرج من المدينة للقتال، فيما تبقى جماعة أخرى في المدينة مع النبي ﷺ، كي تتعلّم منه الدين، وتتعرّف في هذه الفترة على كلّ وحي جديد نازل، حتى إذا جاءت الفرقة النافرة المجاهدة راجعةً من القتال أنذرتها **الفئة القاعدة المتفقّهة، لعلّها تحذر وتستزيد، وهو أيضاً مرويّ عن ابن عباس**[1].

وبناءً على هذا التفسير، تتطلّب الآية تقديراً هكذا مفاده: «فلولا نفر من كل فرقةٍ منهم طائفة، وبقيت أخرى ليتفقّهوا ـ أي الباقية ـ في الدين»، وهذا القيد غير موجودٍ صراحةً كما هو واضح، وعليه فهذا التفسير الأوّل باتجاهه الأوّل مخالفٌ لظاهر الآية[2]؛ كونه يفترض تقديراً غير عادي، إذ المفترض رجوع «ليتفقّهوا» إلى الفرقة النافرة، فاختلاق فرقة قاعدة غير واضح أبداً. نعم، ثمّة رواية في ذلك عن الباقر عليه السلام ينقلها الشيخ الطبرسي مرسلةً[3]، فلا حجيّة فيها. علماً أنّ تعبير (إنذار المجاهدين الراجعين من الجهاد) وتسميتهم بـ (قومهم) يبدو غير مناسب.

---

(١) انظر: تفسير المنار ١١: ٧٧ ـ ٧٨، وقد نسبه للجمهور؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٨٦ ـ ١٨٧؛ وابن أبي جامع العاملي، الوجيز ٢: ٤٢؛ والمراغي، تفسير المراغي ٤: ٤٨؛ والواحدي النيسابوري، الوجيز ١: ٤٨٦؛ وناصر مكارم الشيرازي، الأمثل ٦: ٢٤٧ ـ ٢٤٨؛ والقوانين المحكمة: ٤٣٨؛ والفصول الغرويّة: ٢٧٢؛ والرازي، الجرح والتعديل ٢: ٣ ـ ٤.

(٢) ولهذا اعتبره البروجردي أبعد الوجوه هنا، فانظر: نهاية الأصول ١ ـ ٢: ٥٠٠.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان ٥: ١٢٦.

وربما يمكن تطوير عمليّة التفسير هنا، بالقول: إنّه لا يلزم على عامة المسلمين النفر للقتال، بل تنفر فئة منهم، وهذا كلّه ـ أي عدم نفر الجميع ـ إنما هو كي يتفقّه المسلمون في الدين، بالمباشرة أو بالواسطة، فيكون «ليتفقّهوا» راجعاً إلى النفي في صدر الآية، **وتكون نسبته إلى عموم المسلمين لا لفئة واحدة، سواء النافرة أم القاعدة؛ إذ هذا هو** السبيل لتفقّه الأمّة الإسلامية، فالخطاب للأمّة لا للأفراد.

ويناقش هذا التطوير بأنه عاجز عن تفسير ذيل الآية: «إذا رجعوا إليهم» ما دام الخطاب للجميع؛ إلاّ أن يقال: إنّ «قومهم» يراد منه الكفّار لا المسلمين، وهو ضعيف بأنّ ظاهر المقابلة بين النفر والرجوع هو الوحدة.

نعم، لو طوّر أنصار هذا الاتجاه استدلالهم عبر فرض أنّ النافرين للجهاد هم عينهم **النافرون للعلم**، بتقريب أنّ النبيّ كان يخرج معهم في الغزوات الكبرى من المدينة، لا **أنّ القاعدين هم الذين كانوا يبقون معه ليتعلّموا**، فيصبح معنى الآية منسجماً ـ تاريخيّاً ـ وهو: حيث لا يمكن نفر الجميع؛ فلينفر جماعة للجهاد والعلم، حيث يكون النبي معهم، فعندما يرجعون للمدينة ينذرون من بقي فيها مما تعلّموه من النبي في رحلة الجهاد المندكّة بالعلم، فهذا التطوير أفضل تطوير سياقي تاريخي ومنسجم مع السياق الخارجي والداخلي للآية، والغريب أنّهم لم يذكروه فيما رأيت.

الاتجاه الثاني: أن لا تكون هناك فئتان أصلاً، بل فئةٌ واحدة هي الفئة النافرة للجهاد، ويكون معنى الآية أنّ على المسلمين أن يُخرجوا للقتال فئةً منهم لا جميعهم، وهذه الفئة المقاتلة هي التي تتفقّه في الدين وتنذر قومها إذا رجعت هي إليهم[1].

وهذا التفسير لا يحتوي على افتراض تقدير، بل هو تفسيرٌ منسجم مع نفسه، إلاّ أنه يواجه تساؤلاً أساسياً، إذ كيف يحصل للطائفة النافرة تفقّه، وهي في معرض القتال لا في معرض الفهم والعلم كما تفيده مادّة فقه؟!

---

(١) الطبري، جامع البيان ١١: ٦٩ ـ ٧٠.

وقد حاول أنصار هذا الاتجاه في تفسير الآية إيجاد تناسبٍ ما، والذي ذكروه أحد أمرين:

أ ـ إنّ الفقه هنا هو رؤية قوّة الدين ونصر الله للمؤمنين، وحتى لو لم تعدّ المشاهدة هذه فقهاً، كما أورد، إلاّ أنه يحرز بها أحقيّة هذا الدين بما يرونه من التدخل الإلهي في ساحات القتال[1].

ب ـ ما ذكره سيد قطب من أنّ المتصدّين للعمل الإسلامي والجهاد وقضايا الأمّة هم الحركيّون، وهم الذين يملكون فهماً حقيقياً للدين، بل هم أولى بالفقه من القاعدين[2].

ويظهر من السيّد السيستاني الميل لهذا التفسير كلّه بوجوهه المخرَجة له[3].

إلا أنّ تفسير الآية وفقاً لهذا الثاني، فيه شيء من التكلّف، لاسيما ما فعله سيّد قطب من توسعة المفهوم، فإنّ فهم الدين ثم الإنذار به عبر خوض معركة قتاليّة غير واضح، وما يؤيّد ذلك ـ عند بعضهم[4] ـ تعدّد الروايات التي تجعل هذه الآية في سياق التفقّه لا الجهاد.

الاتجاه الثالث: ما اختاره العلامة الطباطبائي ولم نجده عند غيره سوى ما تفيده بعض عبارات السيّد الروحاني[5]، وهو افتراض أنّ النافرين من أوطانهم فئتان: إحداهما تنفر إلى المدينة المنوّرة لكسب العلم من النبي، فيما تنفر الفئة الأخرى من نفس البلد لكن للقتال في سبيل الله، والفئة الراجعة إما هي المتفقّهة عندما ترجع من المدينة إلى بلدها تنذر قومها هناك، أو هي الفئة المجاهدة التي ترجع إلى بلدها فتنذرها تلك

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٢٧٤؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ١٧٣٤ ـ ١٧٣٥.

(٣) انظر: السيستاني، حجية خبر الواحد: ١٠١ ـ ١١١.

(٤) انظر: القزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٧؛ وربما لهذا ولغيره اعتبر البروجردي هذا التفسير بعيداً في نفسه، فانظر: نهاية الأصول ١ ـ ٢: ٥٠٠.

(٥) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢٣ ـ ٢٤.

التي كانت ذهبت للمدينة لطلب العلم.

وقد استفاد الطباطبائي من هذه الآية ـ متأثراً بإشارات صاحب تفسير المنار[١] فيما نظنّ ـ أنّ الخدمة العسكرية ساقطة عن علماء الدين وطلبة العلوم الدينيّة[٢].

إلاّ أنّ المشكلة التي تواجه هذا التفسير أنه افترض استخدام كلمة النفر في إشارة إلى أمرين مختلفين وجماعتين متنوّعتين دون أن يقيم شاهداً، الأمر الذي يبدو غريباً عن سياق الآية وتركيبها.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي يذهب إلى أنّ الآيات تستأنف موضوعاً جديداً، وتطوي صفحة الجهاد، فكأنها تريد القول: لا تظنّوا أنّ الجهاد هو كلّ شيء، فهناك جانب آخر هو العلم والفقه، وحاصل معنى الآية ـ على هذا الرأي ـ أنه ما كان للمؤمنين أن ينفروا للمدينة لطلب العلم كافّة، بل ترسل كلّ جماعةٍ كبيرةٍ جماعةً صغيرة منها كي تذهب لمركز العلم، وتتفقّه في الدين، ثم ترجع إلى بلدها كي تنذر قومها هناك، لعلّهم يحذرون[٣].

والمشكلة الوحيدة التي كأنّها تقف أمام هذا التفسير، هي استخدام كلمة «النفر» في القرآن في ستّ آيات، هذه الآية منها، وفي الخمسة الأخرى جاء استعمالها في الجهاد، كما في النساء: ٧١، والتوبة: ٣٨، ٣٩، ٤١، ٨١، مما يجعل الكلمة في سياق الاستعمال الجهادي.

إضافةً إلى ذلك سياق الآيات اللاحقة، مع وجود واو العطف في أوّل هذه الآية، مع العديد من أسباب النزول التي قد لا يؤيّد الكثير منها هذا التفسير، نعم ثمّة رواية يذكرها البحراني في البرهان[٤] تفيد هذا التفسير، وهي ضعيفة بأبي الخير صالح بن أبي

---

(١) تفسير المنار ١١: ٧٨.

(٢) الطباطبائي، الميزان ٩: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(٣) راجع: ابن الجوزي، زاد المسير ٣: ٥١٧؛ والثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٢: ٨٤؛ ومال إليه الزمخشري، الكشاف ٣: ١٠٨.

(٤) البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٣: ٥٢١.

حماد، فهو غير موثق إلاّ على تفسير القمي، وهو رأي لا نقول به كما حققناه في أبحاثنا الرجاليّة، وكذلك بعلي بن أحمد بن محمد.

وفي المقابل يمكن القول بأنّ وقوع كلمة النفر في سياق الجهاد عدّة مرات لا يحوّلها إلى معنى خاصّ بالجهاد مادامت لغةً تعني معنى آخر، وحفظ السياق الداخلي للآية أولى من حفظ السياق الخارجي، بعد كثرة حالات انهدام السياق الخارجي إمّا بعدم العلم بوحدة النزول أو لدأب القرآن ـ على ما يقال ـ على التنقّل بين الموضوعات لأدنى مناسبة بين آية وأخرى.

وربما يكون التفسير الأوفر حظّاً هو التفسير الذي يفصل الآية عن السياق، فهو الأوفر حظاً على مستوى نصّها، لاسيما لو جعلنا النفر الوارد فيها بمعنى النفر للعلم(١)، وما دامت بقية الاحتمالات لا تزيد عليه ـ وأقواها التطوير الذي قلناه على الاتجاه الأوّل عند الفريق الأوّل ـ بل يعاني كل واحدٍ منها من إشكال، فإنّ ترجيح أحد الاحتمالات على الآخر، مع احتمالها جميعاً رغم تفاوت القوّة بينها، يبدو صعباً، فالاستدلال بالآية على المقصود مشكل، بل يشكل الاعتماد عليها في مباحث الجهاد وحجيّة الخبر كلّها.

هذا، وقد تردّد في الأمر هنا بعض الفقهاء؛ لإجمال الآية(٢)، ولعلّه لتردّد الاحتمالات لم يجزم كثيرٌ من المفسّرين بمعناها(٣).

---

(١) أصرّ البروجردي على فصل الآية عن سياق سورة التوبة تماماً، وذكر أنّ مثل ذلك كثير في النصّ القرآني، فانظر له: نهاية الأصول ١ ـ ٢: ٤٩٨.

(٢) محمد الشيرازي، الفقه ٤٧: ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) منهم: البغوي في تفسيره ٢: ٣٣٩؛ والسمرقندي، بحر العلوم ٢: ٨٢؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ١٦: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ والماوردي، النكت والعيون ٢: ٤١٥؛ والطوسي، التبيان ٥: ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ والشوكاني، فتح القدير ٢: ٤١٦؛ والآلوسي البغدادي، روح المعاني ١١: ٤٨ ـ ٤٩؛ والطبرسي، مجمع البيان ٥: ١٢٦ ـ ١٢٧.

ومع ذلك كلّه، قد يقال: إنّ أيّ تفسير نختاره هنا لا يؤثر على الاستدلال بالآية على حجيّة خبر الواحد لو كان الاستدلال صحيحاً في نفسه؛ لأنّ النافر ـ سواء كان المجاهدين أم غيرهم ـ سيتفقّهون وسيرجعون إلى قومهم لعلّهم يحذرون، ومحلّ الشاهد في أكثر من بيان من بيانات تقريب الاستدلال المتقدّمة مطلع الحديث عن هذه الآية الكريمة، هو الحذر الآتي من الإنذار، فقد لا يؤثر هذا الخلاف التفسيري كثيراً على أصل القضيّة هنا.

نتيجة البحث في آية النفر

والنتيجة: تمامية العديد من الانتقادات المتقدّمة على الاستدلال بآية النفر[١]، وأنّ غاية ما تدلّ عليه هو الأمر بالإنذار الذي تكون نتيجته المرتقبة حصول الحذر في الجملة للمنذَرين بوصفه حالة طبيعيّة، فلا تكون هذه الآية ـ تماماً كآية النبأ ـ دالّةً على حجيّة خبر الواحد.

وما أجمل ما قاله صاحب تفسير المنار من أنّ «ما قاله بعض الأصوليّين من دلالة الآية على الاحتجاج بخبر الواحد، متكلّف بعيد عن معنى النظم القرآني»[٢]. إذ بالفعل تجد أنّ الأصوليّ قد يحاول أحياناً بشيءٍ من التكلّف، ربطَ الآية بموضوع ليست بصدده أساساً، ليستند إلى إطلاقات فيها ويأخذ باستنتاجات.

الآية الثالثة: آية الكتمان، والدلالة على حجيّة الآحاد

جاء الاستدلال بآية الكتمان في كلمات علماء أصول الفقه المتقدّمين والمتأخّرين[٣]،

---

(١) وهي ـ على اختلاف في القوّة بينها ـ: الانتقاد الأوّل والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن.

(٢) تفسير المنار ١١: ٧٨.

(٣) لاحظ: الجصاص، أحكام القرآن ١: ١٢٢؛ والفصول في الأصول ٣: ٧٥ ـ ٧٦؛ والآمدي،

وقد اتّجه هذا الاستدلال للضعف، حتى حذفه الميرزا النائيني والسيد الخميني؛ نظراً لمدى وهن الاستدلال به.

قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ**﴾ (البقرة: ١٥٩). ومثلها قوله تعالى: ﴿**وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيّننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون**﴾ (آل عمران: ١٨٧).

والتقريب العام للاستدلال بهذه الآية الكريمة أنها تحرّم كتمان ما أنزل الله[1]، وهذا التحريم يستلزم وجوب القبول عند الإظهار، تماماً بالكلام عينه الذي تقدّم في آية النفر، مثل اللغوية على تقدير عدم الإلزام بالقبول[2]، أو لأنّ غاية الإظهار هي القبول، وغاية الواجب واجبة، ولو كان الوجوب من باب أنّ حرمة الشيء تعني وجوب ضدّه و..، فتدلّ على حجيّة مطلق الخبر، وتتقيّد حينئذ بمثل منطوق آية النبأ، فمنهج الاستدلال هنا متماهٍ كثيراً معه في التعامل مع آية النفر.

مطالعات نقديّة في الاستدلال بآية الكتمان

لكنّ الاستدلال بهذه الآية نوقش ـ ويناقش ـ من وجوه ونواحٍ، وأبرز المناقشات ما هو الآتي:

الإحكام ٢: ٥٩؛ وأصول السرخسي ١: ٣٢٢؛ والطوسي، العدّة ١: ١١٣.

(١) حول علاقة الآية وأمثالها بمسألة الكتمان والبيان في الدين، يمكن مراجعة: حيدر حبّ الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢٣٥ ـ ٢٥٨.

(٢) انظر: الآمدي، الإحكام ٢: ٥٩؛ وفرائد الأصول ١: ١٣١؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤١؛ وكفاية الأصول: ٣٤٤؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٠؛ ومصباح الأصول ٢: ١٨٧ ـ ١٨٨؛ ومنتهى الأصول ٢: ١١٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٨١؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ٨٥؛ والمحكم في أصول الفقه ٣: ٢٥٢.

المناقشة الأولى: ما ذكره الشيخ الأنصاري والقزويني، من أنّ الآية ساكتة عن وجوب القبول، فلا ينعقد لها إطلاق يشمل القبول في حالة حصول الظنّ وعدم حصول العلم، فإنّ وجوب القبول على نحو القضيّة المهملة التي لا إطلاق فيها لا يفيد هنا؛ لاحتمال الاختصاص بصورة حصول العلم، فلا تفيد في المقام[١].

وهذا النقاش رفضه الشيخ الخراساني[٢]، دون أن يرشد إلى مبرّر الرفض، والظاهر أنّ الحقّ مع الأنصاري إلا على تقدير؛ لأنّ الآية في مقام بيان حرمة الكتمان ولا إشارة لها لمسألة القبول وعدمه، حتى يتمسّك بإطلاقها هنا، بل هي أوضح من آية النفر في ذلك، فإنه قد ورد في تلك الآية تعبير: ﴿**لعلّهم يحذرون**﴾، وهو كلام قد يكون متعلّقاً بمسؤوليّة الطرف المقابل، فيتصوّر انعقاد إطلاق فيه، أما هنا فأين هو النصّ الحاكي عن مسؤوليّة السامع حتى نأخذ بإطلاقه إلى حالة عدم حصول العلم؟! والغريب أنّ السيد حسن البجنوردي كان يرى الإنصاف في إمكان التمسّك بالإطلاق هنا، وإلا انسدّ باب التمسّك بالإطلاقات![٣].

نعم، لا مجال لكلام الشيخ الأنصاري، لكن ليس من هذه الناحية، بل من ناحية أنّ المستدلّ بآية الكتمان لا يريد الاستناد إلى جملة يأخذ بإطلاقها، بل يريد الاستناد إلى دلالة الاقتضاء، أي محذور اللغويّة على تقدير عدم حجيّة خبر الواحد، فهذا لا يناقش فيه عدم كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة، فالحقّ مع الخراساني من هذه الزاوية، وإن كان مع الأنصاري من الزاوية الثانية.

المناقشة الثانية: ما أورده غير واحد من الأصوليّين، من أنّ الآية تخصّ وجوب القبول بحالة العلم بالواقع؛ لأنها تحرّم كتمان الواقع، فيكون من كشف الواقع وإظهاره

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٢؛ وانظر: التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤١.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٤.

(٣) انظر: منتهى الأصول ٢: ١١٠.

فيجب على الآخر العمل بهذا الواقع، لا العمل بخبر الواحد حتى لو لم يطابق الواقع، فيختصّ بصورة حصول العلم بالواقع من كلامه، ليكون العمل على طبق الواقع.

ولعلّ من القريب منه ما ذكره صاحب الفصول بأنّها تقيّد المكتوم بما بيّن في الكتاب، وعليه فيلزم حجية الخبر المقيّد بإحراز أنّه مبيّن مضمونه في الكتاب، وهذا خروج عن حالة الظنّ.

وهذه المناقشة تشبه ما ذكروه في آية النفر، وقد عزّزوا كلامهم هنا بأنّ الآية وقعت في سياق الحديث مع اليهود الذين كتموا علامات النبيﷺ الموجودة في كتبهم، فالمسألة عقائديّة وليست فقهيّةً، ومن الواضح أنّه لا يُكتفى فيها بالظن[١]، فإذا لم يكن خبر الواحد حجّةً في مورد الآية، وهو الأمر العقائدي، فكيف يكون حجةً في غيرها؟! فإنّ إخراج المورد الذي جاءت فيه الآية غير عرفي إطلاقاً.

وهذه المناقشة رفضها أيضاً الشيخ الخراساني، دون أن يدلّنا على مبرّر رفضه[٢]، ولعلّه لأحد الأسباب التي مرّت عند الحديث عن آية النفر، حيث ناقش هناك هذا الكلام كلٌّ من الميرزا النائيني والسيد الصدر، مع أنّ الخراساني قَبِل هذا الإشكال هناك ورفضه هنا فليراجع، ولعلّه لما أفاده السيد محمّد الروحاني، من أنّ النقاش هناك في إطلاق لفظي وهنا في محذور اللغويّة[٣].

وعلى أيّة حال، فهذه المناقشة في محلّها، طبقاً لما بيّناه هنا وفي آية النفر، فلا نعيد، نعم، الحديث عن سياق مع اليهود وعن مسألة علامات النبي محمّدﷺ لا دليل عليه، كما

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٣٢؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤١، ٢٤٢؛ ومصباح الأصول ٢: ١٨٩؛ والفصول الغرويّة: ٢٧٦؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٠؛ ومنتهى الأصول ٢: ١١٠؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٤.

(٣) محمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٠.

يلاحظ بمراجعة سياق الآية التي لا إشارة فيها ولا فيما قبلها ولا بعدها إلى هذا الموضوع، فقرآنياً لا صحّة لهذا الشاهد الذي ذكره ـ بشكل أو بآخر ـ غير واحدٍ، وقد ذكر صاحب الفصول أنّه لو سلّم فالمورد لا يخصّص الوارد[1]، وسيأتي مزيد تعليق على هذه المسألة ومعنى الكتاب الوارد في الآية الكريمة.

المناقشة الثالثة: ما ذكره العديد من الأصوليّين[2]، من أنّه لا يوجد هنا محذور لغويّة ولا دلالة اقتضاء من رأس؛ لأنّ الإفشاء والإشاعة لا تنحصر الفائدة فيهما بالقبول التعبّدي للخبر، بل يمكن أن يكون ذلك بهدف صيرورة الحقّ بالإشاعة المتكرّرة والإفشاء واضحاً جلياً، فليس المُظْهِرُ شخصاً واحداً، بل الخطاب موجّه للجماعة فيتعدّد المظهرون تلقائياً، وهذا ما ينتج عنه عادةً وضوح الحقّ لكثير من الناس، وهو ما يلغي ضرورة الأخذ بحجيّة خبر الواحد دون التورّط في محذور اللغويّة.

وقد عمّق السيد الخوئي البيان هنا من خلال إجراء مقارنة بين الحالة التي نحن فيها ومثل قوله تعالى: ﴿وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾، وذلك أنّ المرأة الحامل إذا نهيناها عن كتمان ما في رحمها وأوجبنا عليها الإظهار لم يكن لذلك معنى إلا أن نأخذ بخبرها؛ لعدم إمكان استعلام الحال إلا من طريقها، على خلاف الحال في الأمر العام الاستغراقي الموجّه إلى الجماعة هنا، فإنّ الإفشاء هنا والإشاعة يمكنهما أن يجامعا حصول العلم للسامعين بلا حاجة إلى افتراض الحجيّة التعبدية، لاسيما مع تعبير الآية: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾، مما يعني أنه لولا كتمانهم لكان بيّناً مبيّناً[3]؛

---

(١) الفصول الغرويّة: ٢٧٦.

(٢) الآمدي، الإحكام ٢: ٦٠؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٣٢؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤٢؛ وكفاية الأصول: ٣٤٤؛ والفصول الغرويّة: ٢٧٦؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٠؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٧٥؛ وانظر: الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٥٢؛ والغزالي، المستصفى: ١٢١.

(٣) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٨؛ والهداية في الأصول ٣: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ وانظر: المحكم في

ولعلّ هذا الكلام كلّه هو مراد الشيخ الطوسي في تفسير التبيان أيضاً[١].

وهذا الجواب بمجمله صحيح؛ ويستعان له بما تقدّم في آية النفر وذكره الشهيد الصدر هنا[٢]، من أنّه لا يجب مطابقة الاعتبار للإرادة، فالاعتبار هنا وإن كان مطلقاً بحيث يلزم الإفشاء في تمام الحالات حتى لو لم يحصل من إفشاء زيد أو عمرو علم، إلا أنّ الملاك والإرادة قائمان على حصول العلم، نظراً لكثرة الترابط خارجاً بين الإفشاءات الفردية وحصول العلم، ولو أننا نظرنا للقضية من زاوية الفقه الجماعي لا الفردي لبان الأمر في غاية الوضوح والجلاء، فأنت تأمر جماعة العالمين بالإفشاء، وهذا ما من شأنه أن يحصل منه علم عادةً، فلو فرضنا أنّ المولى يريد منّا أن نفشي قضايا العقيدة مع أنه لا حجيّة تعبدية فيها فما هو الأمر الذي سوف يظهره لنا غير مثل هذه الآية الكريمة..؟! فهذا المقدار كافٍ جداً في رفع اللغويّة.

المناقشة الرابعة: ما ذكره السيد الصدر، من وجود احتمال قويّ في أن يكون تحريم الكتمان هنا نفسياً لا طريقياً[٣]، أي أنّ الظاهر من الآية أنّ الكاتم معاندٌ للدين، يكتُم كي لا يعرف الناس حقيقة الدين، وإلا فلماذا كان هذا العقاب الشديد في حقّه؟! فهذا الأسلوب فيه شكلٌ من أشكال المواجهة للدين والمعاندة له، فيمكن أن تكون الآية بصدد تحريمه النفسي، ومن ثم لا طريقيّة فيها لحصول العلم للآخر و..

ويكفي السيد الصدر هنا الاحتمال القوي ـ وهو غير بعيد ـ كي يهدم الاستدلال بالآية في بحثنا هنا.

المناقشة الخامسة: ما ذكره السيد الصدر ـ متابعاً في أصل فكرته ما نسب إلى الزجّاج

أصول الفقه ٣: ٢٥٢.

(١) التبيان ٢: ٤٦.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٢.

(٣) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٧٣؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٢.

والطوسي[١] ـ من احتمال أن يكون المراد من كلمة «الكتاب» في الآية الكريمة هو القرآن الكريم وليس التوراة والإنجيل، فيكون المعنى: إنّ الذين يخفون علامات النبي وأوصافه واسمه مما ورد في كتب العهدين من بعد ما أخبر الله بذلك في القرآن الكريم وأشار إلى وجودها في العهدين، فإنّهم يجازون ويعاقبون؛ إذ فعل ذلك معاداة لهذا الدين، فهذا السكوت تكذيب للقرآن الكريم وليس مجرّد عدم إظهار للحقّ، فيكون من أعظم المحرّمات، فتكون الآية أجنبيةً عن موردنا، وإنما تتحدّث عمّن يحارب القرآن ويكذّبه ويناهضه[٢].

وهذا الفهم للآية ـ بحيث يربطها بقضية اليهود والنصارى ـ ناتجٌ عن تحليل الروايات الواردة في سياقها، فقد أيّد هذا المعنى وما يقرب منه عدّة روايات، كرواية تفسير العسكري[٣]، ولكنها ضعيفة السند بعدم ثبوت نسبة هذا التفسير للإمام الحسن العسكري عليه السلام، وكذا بعض الروايات ـ وكلّها مراسيل ـ الواردة في تطبيقها على أهل الكتاب وعلى أهل البيت النبوي، وردت في تفسير العياشي[٤]، وهناك رواية مرسلة أيضاً في تفسير فرات الكوفي[٥] تربط الآية بأهل البيت، كما أنّ الروايات التي ينقلها الطبري في تفسيره تؤيّد نزول هذه الآية في اليهود والنصارى[٦]، وعددها خمس روايات ليس فيها إلا واحدة تصلح لبيان سبب النزول، والبقية ترجع لآراء المفسّرين القدامى.

وربط الآية باليهود والنصارى أو بكتمانهم علامات النبي وأخباره هو ما تفيده

---

(١) راجع: تفسير التبيان ٢: ٤٦؛ والعدّة ١: ١١٤.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٢ ـ ٣٨٣؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٧٤؛ وانظر: القزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤١.

(٣) تفسير العسكري: ٥٧٠.

(٤) تفسير العياشي ١: ٧١ ـ ٧٢.

(٥) تفسير فرات الكوفي: ٨٧.

(٦) تفسير الطبري ٢: ٧٢ ـ ٧٣؛ وانظر: النيسابوري، أسباب النزول: ٣٠.

كلمات قدماء المفسّرين، خلافاً لظاهر البلخي والطبري والرازي والطباطبائي والطبرسي والشيرازي والسعدي و.. ممّن عمّمها[١].

وعليه، فلا يوجد دليل موثوق به على هذا السياق الذي افترضه السيد الصدر للآية فتكون عامةً، وفاقاً لمثل المحقّق الأردبيلي الذي استند إليها لتحريم كتمان مطلق كتاب سماوي، بل حتى نصوص الأحاديث والروايات[٢]، ولا معنى حينئذ لفرض أنّ الكتمان مواجهة للدين بعد أن أبطلنا المستند التاريخي لهذه الفرضيّة حتى لو اشتهرت بين المفسّرين، فالمستند التاريخي مجرّد روايات مرسلة لا حجيّة لها، فالآية عامة. وكائناً ما كان المراد من الكتاب فإنّ كتمان ما فيه قد لا يساوي معاندته ومواجهته، فقد يخفي الناس بعض الأحكام لمصالح مؤقتة، ولا دليل في الآية على أنّ الإخفاء كان لمجموع الكتاب فهذا الفرض نادر، فمناقشة السيد الصدر هذه ـ بصرف النظر عن المناقشة السابقة ـ في غير محلّها.

نعم، ناقش السيد المرتضى وغيره في علاقة هذه الآية الكريمة بما نحن فيه من حيث إنّ المراد بالكتاب فيها هو القرآن، فتختصّ الآية بنقل القرآن الكريم، ومن ثمّ لا تشمل نقل الروايات الشريفة[٣]. ونتيجته هذه يلزم منها حجيّة خبر الواحد في نقل القرآن دون نقل السنّة، وهو مناقض لما هو عليه المسلمون، ولا أظنّه ممّن يلتزم بهذا أيضاً، ما لم

---

(١) انظر: التبيان ٢: ٤٥ ـ ٤٦؛ وجوامع الجامع ١: ١٦٩؛ ومجمع البيان ١: ٤٤٦ ـ ٤٤٧؛ وكنز الدقائق ١: ٣٨٩ ـ ٣٩٠؛ والزركشي، البرهان ١: ١٠٣؛ والسيوطي، الإتقان ١: ٤١٠؛ والميزان ١: ٣٨٨ ـ ٣٩٠؛ وشبّر: ٦٣؛ والأمثل ١: ٤٥٧ ـ ٤٥٩؛ والسعدي، تيسير الكريم الرحمن: ٧٧؛ وتفسير مجاهد بن جبر ١: ٩٣؛ وجامع البيان ٢: ٧٢ ـ ٧٤؛ وتفسير ابن أبي حاتم ١: ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ وتفسير ابن أبي زمنين ١: ١٩١ ـ ١٩٢؛ وتفسير البغوي ١: ١٣٤؛ وتفسير العزّ بن عبد السلام ١: ١٧ ـ ١٨؛ وزاد المسير ١: ١٤٨؛ والتفسير الكبير ٤: ١٨٣ و..

(٢) انظر: زبدة البيان: ٦٩٣؛ وأحكام القرآن ١: ١٢١ ـ ١٢٢.

(٣) انظر: الذريعة ٢: ٥٣٥؛ والطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١١٤.

يقصد ـ كما يُفهم من الشيخ الطوسي ـ بأنّ هذا قرينة على عدم إرادة الحجيّة هنا؛ لوضوح عدمها في مورد الآية، وهو القرآن الكريم. وبه يظهر عدم صحّة مناقشة صاحب الفصول بأنّ كل ما في الحديث موجود في القرآن الكريم مبيّن ولو للبعض وهم المعصومون[1].

المناقشة السادسة: ما ذكره الشيخ المظفر، من أنّ الآية أجنبية عمّا نحن فيه من باب الأخبار؛ إذ في مجال الإخبار يكون هناك إعلام بأمر غير معلوم وغير ظاهر، أمّا هنا فالحديث عن الإعلام بأمر بيّن وظاهر، بقرينة قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿**من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب**﴾، فمورد الآية ما هو بيّن واجب القبول سواء كتم أم أظهر، لا في مورد يكون القبول فيه من جهة الإظهار حتى تقع الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول[2].

لكنّ هذه المناقشة غير واضحة؛ فلماذا يحرّم الكتمان ما دام الأمر واضحاً بيّناً معلوماً؟ وما الضرر الذي سيلحق المولى سبحانه من كتمانهم ما كتموه ما دام مضمونه مبيّناً واصلاً للناس؟ فالمقصود بالآية إنّه بعد أن بيّن الله القضيّة في كتابه لم يعد يجوز أن يتكتم عليها أو يتمّ إخفاؤها بحيث يتمّ تضليل الناس في ذلك، ما لم يرجع إشكال المظفّر إلى المناقشة الثانية أو الرابعة أو الخامسة المتقدّمة. ودعوى أنّه من باب تبيين البيِّن لأجل دوام بيانه ووضوحه غير واضحة من الآية الكريمة.

ولعلّ مقصود المظفر ما ذكره الإصفهاني والخوئي والصدر وغيرهم، من أنّ الظاهر من عنوان البيّنات والهدى هو ما يكون في ذاته بوضوحه وجلائه مقتضياً للعلم والهداية إلى دين الحقّ، وهو التبشير بهذه الرسالة بتلك العلامات الخاصّة المتواجدة في الكتب السابقة، والكتمان أثره إيجاد المانع عن تأثير هذا المقتضي الواضح بالنسبة لبعض ضعفاء

---

(١) انظر: الفصول الغروية: ٢٧٦.

(٢) المظفر، أصول الفقه ٣: ٨٥؛ وانظر: مجمع الفرائد: ١٥١.

النفوس، وتحريم الكتمان المانع عن تأثير المقتضي للعلم لا يدلّ على حجّية الإظهار[1].

والأجوبة الثلاثة الأخيرة تصبّ في نقطة مشتركة كما هو واضح، وهي تلتقي مع مجموعة الأجوبة لتشكّل جواباً حاسماً، وهو أنّ الآية الكريمة بصدد النهي عن كتمان الدين الذي أنزله الله وبيّنه للناس، في محاولة لطمس حقائقه بمرور الوقت، وهذا لا يرتبط بكيفية الإظهار وشكل التلقّي بعد تحقّق الإظهار، وحصول الحجّة اليقينية أو عدمه نتيجة ذلك، فالآية لا ربط لها ببابنا هنا.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ آية الكتمان لا يمكن الاستناد إليها لإثبات حجية أخبار الآحاد؛ لبعض المناقشات السالفة، بل نراها أجنبيةً عن هذا الباب، وفقاً لما أسلفناه في منهاجية فهم مثل آية النفر، فإنّ هذه الآيات تريد بثّ العلم والمعرفة والقيام بالنشاط الدعوي وعدم تضليل الناس في الحقيقة الدينيّة وإخفائها، ولا نظر لها أساساً لمسألة حجيّة خبر الواحد وأمثال ذلك.

الآية الرابعة: آية الذكر والاستدلال على حجية خبر الواحد الظنّي

ذكر بعض الأصوليّين أنّ من جملة أدلّة حجيّة خبر الواحد قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧).

وآليّة هذا الاستدلال تقوم على أنّ الحكم بوجوب السؤال ـ كما هو ظاهر الآية الكريمة ـ يستلزم القبول بالجواب؛ وإلا فإذا كان الجواب لا يلزم قبوله فما معنى الإلزام بالسؤال؟! بل سيكون لغواً حينئذ! وبناءً على الحكم بوجوب قبول الجواب لا تتحدّد حجيّة الجواب بكونه مسبوقاً بسؤال؛ بل بكلّ ما من شأنه أن يُسأل عنه ويقع جواباً؛ إذ لا خصوصية لسبق السؤال، فيحكم بوجوب الأخذ بقول الراوي على تقدير

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٨٩؛ والهداية في الأصول ٣: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٧٤؛ والمؤمن، تسديد الأصول ٢: ٩٣؛ ومنتقى الأصول ٤: ٢٩٠.

سؤالنا له وعلى تقدير ابتدائه بالحديث ولو لم يسأل، انطلاقاً من أنّ كون قوله حجّة هو الذي برّر سؤاله، لا أنّ الحكم بوجوب سؤاله أوجب قبول قوله ثبوتاً؛ وحيث كانت الآية مطلقةً تشمل الفروع، وكذلك هي مطلقة فتشمل حالتي: حصول العلم من جوابه وعدمه[1].

عرض عام للصورة النقديّة في الاستناد لآية الذكر

لكنّ الاستدلال بآية الذكر، أو آية السؤال كما يسمّيها بعضٌ، يواجه إشكالات نوجزها في صورة نقدية مستقاة ممّا ذكره الأصوليّون ـ مما نوضحه ونوسّعه ونعمّقه ـ وذلك أننا تارةً ننظر إلى هذا المقطع من الآية مع أخذ سياقه بعين الاعتبار، وأخرى نصرف النظر عن السياق، ونلاحظ هذا المقطع لوحده:

١ ـ فإذا لاحظنا السياق، نجد أنّ هذا المقطع قد ورد في آيتين قرآنيتين: إحداهما في سورة النحل، والثانية في سورة الأنبياء.

أما سورة النحل (٤٣ ـ ٤٤) فجاءت كما يلي: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إلا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾.

وأما سورة الأنبياء (٧)، فجاءت كما يلي: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إلا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾.

وبمقتضى هذا السياق، يراد بأهل الذكر علماء أهل الكتاب، وكأنّ المخاطبين هنا هم عوام أهل الكتاب، وهذا المعنى منقول أيضاً عن ابن عباس، ومجاهد، والحسن، وقتادة،

---

(١) انظر: الآمدي، الإحكام ٢: ٦٠ ـ ٦١؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤٢؛ وآل الشيخ راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٥: ٣٩٠؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٠ ـ ٢٩١؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

فإنّ صدر الآية في سورة النحل مع مطلع الآية اللاحقة، وصدر الآية في سورة الأنبياء، كلّها شواهد سياقية تؤكّد أنّ المراد بأهل الذكر هم أهل الكتاب، فلا معنى للاستدلال بالآية هنا في مورد غيرهم.

ويمكن التأكّد من ذلك ـ ببيان آخر ـ عبر ملاحظة أنّ الموضوع المشكل الذي تتحدّث عنه الآيات هو بشرية الأنبياء، فكأنّ قريشاً وأمثالها لم يستوعبوا فكرة كون الرسول رجلاً بل أرادوا أن يكون مَلَكاً، كما تدلّ عليه آيات أخر، وحيث لم تكن لهم دراية بالنبوّات السابقة أحالهم القرآن على علماء أهل الكتاب، ومثل هذه الإحالة ليست في مقام جعل الحجيّة، بل في مقام وضع مرجع يحسم الحقيقة ويقنع الإنسان ويحتجّ به عليه.

بل يتأكّد هذا الأمر من حذف متعلّق السؤال في الآية، فهذا لا يدلّ على الإطلاق كما قد يتوهّم، بل بقرينة التفريع والسياق نفهم السؤال عن موضوع بشريّة الأنبياء.

٢ ـ وأما إذا تركنا السياق المذكور، فالآيتان أيضاً لا دلالة فيهما؛ وذلك لعدّة مبرّرات:

أ ـ إنّ الروايات المستفيضة دلّت على أنّ أهل الذكر هم أئمّة أهل البيت عليهم السلام وقد عقد الشيخ الكليني (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ) في كتاب الكافي باباً بهذا الصدد، وفي مجمع البيان أرسل هذا الأمر عن علي عليه السلام.

والحديث عن ضعف سندي في الروايات غير صحيح؛ فإنّ بينها ثلاث روايات معتبرة، وإن كان فيها الضعيف، ومع هذا كلّه كيف نعمّم مفهوم أهل الذكر لمطلق الراوي أو العالم؟![1].

ب ـ إنّ الظاهر من الآية الكريمة أنّ وجوب السؤال كان لأجل تحصيل العلم من

---

(١) يشار إلى أنّ النجاشي ذكر أنّ للشيخ المفيد كتاباً في (تأويل قوله تعالى: فأسألوا أهل الذكر)، فانظر: رجال النجاشي: ٤٠٠.

ورائه لا بهدف العمل بالجواب تعبّداً، فإنّه إذا قيل لك: سل إن كنت جاهلاً، فإنّ معنى هذا أنّ عليك السؤال كي تحصل على علم فترفع بذلك جهلك، لا لكي يأتي جواب لا يرفع الجهل وإنما تكون متعبَّداً بالعمل به.

ويعزّز هذه المقولة ورود الآية في أصول الدين وعلامات النبيﷺ، وهذه مما انعقد الإجماع على عدم العمل فيه بالتعبّد؛ وتخصيص المورد مستهجن، فلا يمكن إخراجه.

ج ـ وبعيداً عما تقدّم ومع التنازل عنه، يمكن القول: إنّ المراد بأهل الذكر هم أهل العلم، وليس كلّ من سمع روايةً صار من أهل العلم، وإلا لدلّ ذلك على حجيّة كلّ عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر، مع أنه يصحّ سلب عنوان أهل العلم عنه، وعليه فسؤال أهل العلم هو سؤال ممّن يسمّون في العرف أهل علم فيما يسألون فيه، فتكون الآية دالّةً على وجوب التقليد، بل لقد وجدنا من استدلّ بهذه الآية على وجوب التقليد. والراوي حتى لو كان عالماً بمضمون ما يروي فنحن نأخذ بقوله حينئذٍ لا بروايته[1].

تعليقات على الصورة النقديّة الموروثة

ومع رفضنا للاستدلال بالآية على حجيّة خبر الواحد، إلا أنّ لنا على مجمل هذه

---

(١) انظر: الآمدي، الإحكام ٢: ٦١؛ وفرائد الأصول ١: ١٣٢ ـ ١٣٣؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ وكفاية الأصول: ٣٤٥؛ وحواشي المشكيني ٣: ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ ومقالات الأصول ٢: ١٠٠؛ ووسيلة الوصول: ٥١٨ ـ ٥١٩؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ ومصباح الأصول ٢: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٧٦ ـ ٤٧٩؛ والمحكم في أصول الفقه ٣: ٢٥٤ ـ ٢٥٥؛ وإفاضة العوائد ٢: ٩١؛ وبيرامون ظنّ فقيه: ٢٦٥؛ والفوائد الحائريّة: ٢٦٧؛ ومنهاج الأصول ١: ٤٢٧ ـ ٤٢٨؛ وتسديد الأصول ٢: ٩٥؛ والحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٤٠؛ ومنتقى الأصول ٤: ٢٩١.

الصورة النقديّة التي قدّمها الأصوليّون ـ لاسيما من تأخّر منهم ـ من نقّاد علم الأصول بعض الملاحظات، رغم القبول ببعض أجزاء هذه الصورة، وهذه الملاحظات هي:

الملاحظة الأولى: إذا كان السياق هنا دالاً على أنّ المراد بأهل الذكر هم علماء اليهود والنصارى، لكنّ هذا لا يعني إلغاء البُعد الإطلاقي في الآية الكريمة؛ إذ لا خصوصيّة في هذا الإرجاع إليهم، فإذا كان يصحّ الرجوع إليهم والتعبّد بخبرهم فإنه يصحّ ذلك في غيرهم؛ لأنّ الآية تكون حينئذ دالّة على مصداق لقاعدة عقلائية في الرجوع إلى أهل الذكر، لا أنه يوجد حكم تعبّدي خاصّ بهذا المورد، إذ ليس الحال هنا حال قضايا عبادية قد لا تُعرف ملاكاتها، وإنما الغرض من الإرجاع الاحتجاج بقولهم والتعبّد به والأخذ بمضمونه، لاسيما وأنّ الخطاب موجّه لعوام اليهود والنصارى أو لقريش وأمثالها ممّا لا معنى لمخاطبتهم بتعبّديات تشريعية بحتة وهم لم يؤمنوا بالدينالإسلامي من رأس، فهذا الإرجاع له أساس عقلائي، فإذا تمّت إفادته حجيّة الخبر وأنّ هذا هو الأساس العقلائي، فلا معنى للتخصيص بالسياق، بل تكون الآية مرشدةً للقاعدة في هذا المورد الخاصّ[1].

بل قد يقال بأنّ الإرجاع لأهل الكتاب في تاريخ الأنبياء ـ لو صحّ ـ فهو إرجاعٌ منتمٍ إلى باب حجيّة الأخبار، لأنّهم يخبرون عن أنبيائهم وأحوالهم، فبالأولى أنّ يُرجع إلى المسلمين في تاريخ نبيّهم أنفسهم، وهو تاريخ يتمثل في سنّته القوليّة والعمليّة والتقريريّة، فإذا كان خبر اليهودي عن نبيّه حجّةً، فخبر المسلم عن نبيّه حجّة كذلك.

وهذه النقطة لم يدفع الناقدون تأثيرَها هنا، نعم هذه الملاحظة مبنيّة على بعض المصادرات القبليّة، كما سيظهر قريباً.

---

(١) بعد تدويني لهذه الملاحظة في الدورة السابقة قبل سنوات، رأيت مضمونها الأساسي مذكوراً عند السيد محمّد سعيد الحكيم، في المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٥٣؛ وتلوح أيضاً من كلمات الشيخ محمّد المؤمن، في تسديد الأصول ٢: ٩٤، فاقتضى التنبيه.

الملاحظة الثانية: ما ذكره بعض الأصوليّين، من أننا نفرض الراوي من أهل العلم، ونقول: إذا وجب قبول روايته وجب قبولها في حال عدم كونه من أهل العلم أيضاً؛ للإجماع المركّب؛ لأنه لم يفرّق أحد بين الراوي العالم وغيره في أخذ الرواية عنه، ومعنى ذلك أنّ الآية حتى لو كانت تحيلنا إلى العلماء لا إلى الرواة، إلا أنه بضمّ الإجماع المركّب إليها يمكن التعميم إلى تمام الرواة حتى لو كانوا غير علماء، وبهذا نردّ على الملاحظة الثالثة الأخيرة من الملاحظات المستقلّة بعيداً عن السياق.

وقد أجاب **الشيخ الأنصاري** وغيره عن هذا الإشكال[1] بأنّ سؤال أهل العلم من الرواة عن رواية سمعها والأخذ بقوله ليس مصداقاً لسؤال أهل العلم فيما هم أهل علم به، فمثلاً لو سألنا الطبيب عمّا شاهده في مكان ما لا يكون هذا السؤال رجوعاً إلى أهل العلم فيما هم أهلُ علمٍ به، فنحن لم نسأله عن الطبّ وإنما عن أمر خارجي، وهكذا الحال في الرواة فلو أننا سألناهم في علمهم واجتهادهم لكان ذلك سؤالاً لهم فيما هم أهل علمٍ به فيصدق سؤال أهل الذكر، أما لو سألنا الراوي العالم عن شيء سمعه عن النبي محمّد المصطفى لا عن اجتهاد من اجتهاداته الشخصية، فهذا ليس سؤالاً له بما هو أهل علم حتى يكون حجّة، حتى لو كان الراوي في واقعه من أهل العلم، فلا يوجد ما يحقّق الإجماع المركّب أصلاً، بل هو انتقال من موضوع إلى آخر.

وكلام الشيخ الأنصاري صحيح، بمعنى أنّه إذا سلّمنا أنّ الآية كانت تريد إعطاء الحجيّة لقول أهل العلم فيما هم أهل علمٍ به، فلا يعني ذلك أنّ كل ما يقوله أهل العلم ـ حتى في غير دائرة علمهم الذي صاروا به موصوفين بأنهم من أهل العلم ـ حجّة، وهذا واضح، فالراوي العالم تقتصر الحجيّة في قوله على الشيء الذي هو عالم به لا على مطلق إخباراته الخارجة عن علمه، فإخباره بخبر حسّي لا يمكن تعميمه بالإجماع

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٣٣؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٢٣؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

المركب حينئذ، بل بين الإخبار الحسي والإخبار العلمي تباين ومفارقة، فكيف نستخدم الإجماع المركّب في هذا المجال؟!

لكنّ الشيخ الأنصاري يواجه نقداً آخر، وهو كيف يكون الراوي آنذاك من أهل العلم؟

الظاهر أنّ الاجتهاد في تلك العصور كان موجوداً بمعنى بسيط، بحيث إنّ تعدّد اطّلاع الراوي على النصوص وسماعها يجعل عنده علماً بمضمونها، فعندما يُسأل كان يجيب بها، وبهذا كان من أهل العلم؛ لكثرة اطلاعه على النصوص وفهم مضمونها بحكم عربيّته، وقلّة التعقيدات التي ظهرت فيها بعد، يشهد لذلك أنّ مصنّفاتهم القديمة للفقه ـ شيعيّاً ـ كانت روائيةً إلى قريب عصر الشيخ الطوسي، فهل ترك لنا زرارة اجتهادات مستقلّة غير اطّلاعه على عدد كبير من الروايات وفهمه لمضمونها بحكم معرفته باللغة العربيّة، بحيث لو سئل عن حكم استحضر له روايةً ما؟ بل الأمر أوضح في القرن الهجري الأوّل.

إنّ الرواية والفقاهة كانا متقاربين في ذلك العصر، فيصدق على زرارة أنه من أهل العلم من الجهة عينها التي يصدق عليه فيها أنه راو، نعم، مجرّد رواية واحدة أو أكثر بقليل لا يصيّر الراوي في العرف من أهل العلم آنذاك، ولعلّه من هنا سعى المحقّق الخراساني ـ وتبعه المحقّق العراقي ـ كي يستخدم نظرية عدم الفصل جزماً كي يعمّم من أمثال زرارة المعروفين إلى عموم الرواة الذين لا يصدق عليهم أهل الذكر حينئذ[1]، وإن كانت محاولته غير سديدة.

الملاحظة الثالثة: إنّ المستشكل عزّز ملاحظته الثانية المنفصلة عن السياق بأنّ مورد الآية هو أصول الدين، وهو ما لا يصحّ فيه سوى العلم، وهذا منه غفلة عن أنّ بحثه

---

(١) كفاية الأصول: ٣٤٥؛ ومقالات الأصول ٢: ١٠٠؛ وانظر حول ظاهرة الاجتهاد في العصور الأولى كتابنا: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٣٦ ـ ٥٠.

خارجٌ عن السياق حسب الفرض، فكيف تحدّث عن مورد الآية، وهذا إشكال فنّي منهجي.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره السيد محمّد سعيد الحكيم، من أنّ أهل الذكر تشمل ـ بعد تفسيرها بأهل العلم ـ العلم الحسّي، فيقال بأنّ الراوي من أهل العلم بهذا النقل الحسّي الذي ينقله لنا، فلا موجب لإخراج الرواة والناقلين عن إطلاق هذه الآية الكريمة[١].

والظاهر أنّ السيد الحكيم أراد أخذ الجذر اللغوي للكلام، بينما رأى الناقدون أنّ القضيّة هي قضيّة إطلاق عرفي، لهذا لا يقول العرف: نحن نرجع للرواة من باب كبرى حجية الفتوى أو رجوع الجاهل إلى العالم أو حجيّة قول أهل الخبرة، ولم يستدلّوا لحجيّة الأخبار الآحاديّة بهذا الدليل، وما ذكره الناقدون قريب على تقدير تفسير عنوان أهل الذكر بأهل العلم، وسيأتي ما يتصل بهذا التفسير قريباً بحول الله.

تفسير آية الذكر بأهل البيت النبوي، بين قاعدة الجري والتفسير بالباطن

الملاحظة الخامسة: ما ذكره السيد الخوئي والسيد الروحاني وغيرهما، من أنّ ورود الروايات في أنّ المراد بأهل الذكر هم أهل البيت النبويّ لا ينافي سياق الآية الوارد في أصول الدين بما يجعل المراد منهم علماء أهل الكتاب؛ وذلك أنّ أهل الذكر مفهومٌ عام ينطبق على الجميع، كلٌّ بحسبه، فعلماء أهل الكتاب هم أهل الذكر في النبوّة المحمّدية؛ إذ لا يصحّ أن يكون المراد بهم أهل البيت هنا؛ لأنّ الإمامة فرع النبوّة، فكيف يحيل القرآن إلى الإمام لإثبات النبوّة؟ نعم، بعد ثبوت النبوة والإمامة يظهر فرد جديد لأهل الذكر هم أهل البيت، وبعد أهل البيت يكون العلماء هم أهل الذكر أيضاً وهكذا، فالمفهوم عام يشمل الجميع، ويشمل الرواة أيضاً بلا منافاة، حتى لو وردت الروايات في تطبيق هذا المفهوم على أهل البيت[٢].

---

(١) المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛

وهذا الكلام ينسجم تماماً مع الملاحظة الأولى التي أوردناها سابقاً. مع ذلك لا نعرف كيف قبل السيد الخوئي هنا بهذا التعميم فيما جعل المورد ـ وهو النبوّة وعلائمها ـ دليلاً على الاختصاص بأصول الدين التي لا حجيّة لخبر الواحد فيها؟!

وعلى أيّة حال، فهذا الاستخدام من السيد الخوئي هنا لقاعدة الجري والانطباق يقابله السيد محمّد باقر الصدر؛ حيث يرى أنّ الروايات الواردة حول الآية إنما هي تفسير بالباطن لا بالظاهر؛ لعدم إمكان إرجاع المشكّكين في النبوّة إلى الأئمّة، فلا مناص عن كون ذلك من التفسير بالباطن[1].

وبين هذين الاتجاهين ـ اتجاه الخوئي واتجاه الصدر ـ في تحليل نصوص تفسير أهل الذكر بأهل البيت، مضافاً إلى اتجاه الشيخ الأنصاري والسيد محمّد سعيد الحكيم الذي يفهم منه اختصاص الآية بأهل البيت، لابدّ لنا من وقفة هنا فنقول:

١ ـ إنّ تطبيق قاعدة الجري والانطباق ـ وكما ذكرنا في أكثر من مناسبة ـ مشروط بأمرين:

أحدهما: أن تكون الآية بحيث تتحمّل أن تكون مفهوماً يصلح للانطباق على المورد المذكور في الرواية، وإلا كانت الرواية إما معارضةً للكتاب أو من مقولة التفسير بالباطن التي سيأتي الحديث عنها.

ثانيهما: أن تكون الرواية ذات لسان يقبل حملها على بيان أحد مصاديق المفهوم المستبطن في الآية، وإلا فلو كانت ذات دلالة حصرية، بمعنى أنها تحصر حقيقةً العنوان الوارد في الآية بها لم تكن تطبيقاً وإنما تفسيراً مباشراً حينئذ، وهنا إن احتمل نصّ الآية هذا التفسير المباشرأخذنا به بعد الاعتبار السندي والتاريخي للرواية في باب التفسير،

والمؤمن، تسديد الأصول ٢: ٩٥؛ والرجائي، منهاج الأصول ١: ٤٢٨؛ والشيرازي، الأمثل ٨: ١٩٨ ـ ٢٠٠.

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٤.

وإلا كانت معارضةً للكتاب، أو تُدرج في التفسير بالباطن.

وعليه، فليس كلّ رواية تجعل الآية في مدلول هو من قاعدة الجري والانطباق.

٢ ـ إذا كانت الآية أو الرواية فقدتا الشرطين المذكورين أو أحدهما، فقد يقال بأنّ هذا من التفسير بالباطن، فيؤخذ بها على هذا الأساس كما فعل السيد باقر الصدر، إلا أنّ هذه المقولة تحتاج إلى بيان، فما معنى التفسير بالباطن هنا، ثمّة احتمالات[1]:

أ ـ أن يكون المقصود التطبيق والجري، وهذا المعنى صحيحٌ في حدّ نفسه، لكنه مع اختلال الشرطين المتقدّمين لا يصحّ كما أسلفنا.

ب ـ أن يكون المعنى الباطن من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، سواء كانت لوازم مباشرة أم غير مباشرة.

وهذا المعنى صحيح في حدّ نفسه ومطابق للمعايير العقلية والعقلائية والشرعية، غير أنه لا ينطبق هنا، فأيّ تلازم عقلائي بين ثبوت الرجوع إلى أهل الذكر وبين الرجوع إلى أهل البيت مع اختلال الشرطين المتقدّمين؟!

ج ـ أن يكون التفسيرالباطن من المعاني ذات الطابع المشكّك، بمعنى أنّ الآية ذكرت مفهوماً ذا شدّة وضعف، فتأتي الرواية فتذكر مصداقاً للشدّة البالغة لا يتبادر إليه الذهن عند سماع اللفظ.

وهذا المعنى صحيح في حدّ نفسه، مع الشرطين السابقين دون حالة فقدهما.

د ـ أن تكون الرواية كشفت لنا عن أنّ هذا المعنى قد انقدح عند المولى سبحانه وتعالى مقارناً لصدور الآيات لا أنه أريد منها أو استعملت فيه.

وهذا المضمون باطل في حدّ نفسه؛ إذ لا يصدق على هذا المعنى أنه باطن القرآن، فإنّ نسبة الباطن إلى القرآن تحتّم وجود علاقة بين المعنى الباطني وبين النص القرآني،

---

(١) راجع في احتمالات تفسير الباطن: الخراساني، كفاية الأصول: ٥٥ ـ ٥٦؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ١: ٢١٦ ـ ٢١٧.

فلو انقدح في ذهن زيد وهو يطلب من ولده الماء ليشرب، أنّ الحجية تعني التنجيز والتعذير، فلا يتصوّر أحد أن يكون مفهوم الحجية من بواطن الأمر بطلب الماء، حتى لو حصل تقارن زماني بينهما في عالم الإثبات والوجود الذهني.

هـ ـ أن يراد بالتفسير بالباطن أن هناك ربطاً ما بين الآية وتلك الفكرة الباطنية نحن لا نفهمه، وحتى لو وجدناه غريباً منافياً للظهور علينا الإذعان به، كونه صدر عن المعصوم العالم بأسرار الكتاب.

وهذا المعنى، وكذلك ما شرطناه من الشرطين، نبيّن الأمر فيها جميعاً هنا، ذلك أنّ العرض على الكتاب وجعله معياراً لوزن الأحاديث لن يكون له معنى في ظلّ هذه الفرضية؛ لأنّ أيّ حديث مخالف للقرآن نفترضه باطناً لا نفقهه ونتأوّل الكتاب وفقاً له، وهذا إلغاء للقاعدة المعروفة عندهم من ضرورة عرض الحديث على الكتاب. وأما أنّ المعصوم أعلم بأسرار الكتاب فنحن لا نناقش فيه، لكنّه خاصّ بما لو سمعنا النص التأويلي من المعصوم نفسه، أما هنا فنحن لا نتعامل مع يقين، بل مع ظنّ، وحجيّة هذا الظن مشروطة بعدم مخالفة الكتاب.

لا نقول: إنّ فهم العرب العرفي القديم هو تمام الفهم القرآني، بحيث كلّ ما يطرح من معاني لا يفهمها العرب آنذاك سيكون باطلاً، ولا معنى لجعله من البطون.

بل نقول: ليس الفهم العربي العرفي الأوّلي آنذاك هو نهاية الفهم، فهذا سدٌّ لباب التدبّر والتعمّق في الكتاب العزيز، بل المهم أن لا يكون أيّ تفسير لاحق مما يراه العرف مخالفاً للظهور القرآني، ففرقٌ بين التفسير الذي لا يفهمه الإنسان العرفي لو قرأ الآية للوهلة الأولى، وبين التفسير الذي يراه العرف مناقضاً ومخالفاً لظهور الآية، والمشكلة في الثاني لا في الأوّل، وما نتحدّث عنه هو الثاني لا الأوّل.

ومثال ذلك، أن تدلّ رواية ـ كصحيحة بريد العجلي[1] الواردة في بحث شرط

---

(١) الكليني، الكافي ٥: ٥٦٠ ـ ٥٦١.

الصيغة في عقد النكاح ـ على أنّ المراد من كلمة ميثاقاً هو الكلمة التي يعقد بها عقد النكاح، وغليظاً هو ماء الرجل يفضيه إليها، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾ (النساء: ٢١)، فإنّ هذه الرواية بهذا التفسير تخالف الفهم العرفي وقانون اللغة في الصفة والموصوف، فهل المعنى: وأخذن منكم كلمةً منياً؟! وهل هذا التفسير يقبله العرف العربي؟!

إذن، فلتطبيق قانون موافقة الكتاب ومخالفته يشترط في الرواية أن تكون حاويةً على هذه الشروط، ولا يكفي القول: إنّ هناك أسراراً في الآية نحن لا نفهمها، فلابدّ لنا من الأخذ بالرواية حينئذ، فهذه هي حدود فكرة التفسير بالباطن، وليست هذه الفكرة ـ كما استخدمها بعض المتصوّفة ـ شمّاعة كي نعلّق عليها كلّ ما ينسب للقرآن الكريم بحجّة قصور فهم البشر عنه.

من هنا؛ فالتفسير بالباطن ـ مهما كان ـ لا يمكن أن يكون مقولةً فوضوية نبرّر عبرها أيّ رواية ترد في تفسير أيّ آية، بل لابد أن تخضع إما لتصويب الفهم العرفي بمعنى عدم معارضته أو للتطبيق والجري، مع الشرطين السابقين، وفي ضوء هذا المعيار نفهم قضية التفسير بالباطن[١].

روايات تفسير آية الذكر بأهل البيت النبوي، رصد وتعليق

٣ ـ انطلاقاً من المعايير التي أشرنا إليها، لابدّ لنا من رصد الروايات الواردة في تفسير هذه الآية الكريمة، لنرى ـ من جهة ـ هل هي ثابتة الصدور؟ وعلى تقدير صدورها ـ ولو بعضاً ـ هل ينطبق عليها قانون الجري والتطبيق أو لا؟ وإذا لم تقبل هذا

(١) للتفصيل في نظريّات البطون القرآنية واتجاهاتها ممّا اختصرناه جداً هنا، يمكن مراجعة بحثنا المتواضع حول البطون القرآنية ونظريّات المفسّرين والأصوليين، حيث استعرضنا خمس عشرة نظريّة في تفسير حقيقة البطون القرآنيّة وأخضعناها للبحث والنقاش، وذلك في كتابنا: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٦٥ ـ ٤٢٩.

الانطباق فما هو الموقف منها؟ وهل تصلح نقضاً على استدلال المستدلّين هنا بالآية على حجيّة خبر الواحد أو لا؟

ومهمّ هذه الروايات هو:

الرواية الأولى: ما جاء في تفسير فرات الكوفي، قال: حدّثني الحسين بن سعيد معنعناً، عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾، قال: «نحن أهل الذكر»[١].

والرواية واضحة الإرسال في تفسير فرات الكوفي، وكذا في التبيان وغيره، حيث أشير فيها إلى العنعنة دون ذكر المرويّ عنه، فتكون ضعيفة السند جداً، بل فرات الكوفي نفسه رجل مجهول الحال، فنحن لا نملك من خلال كتب الحديث والرجال والتراجم والتاريخ أيّ معلومات عنه، بل يعدّ من المهملين جداً في كتب الرجال عند المسلمين، إلى حدّ أنّ بعضهم ذكر أنه لو لم نجد اسمه مكرّراً في الأسانيد وفي كتب الشيخ الصدوق لحصل لنا شك أساساً في وجود شخص بهذا الاسم. نعم، حكم السيد الخوئي[٢] بوثاقة فرات الكوفي لوروده في أسانيد القمي، وهو رأي لا نختاره كما بحثناه مفصّلاً في دراساتنا الرجاليّة.

كما أنّ الخبر ورد مسنداً في مناقب الكوفي، وفي السند الخضر بن أبان، وهو مجهول الحال.

وأما من ناحية الدلالة، فهي ظاهرة في التفسير ظهوراً بدوياً ولو بقرينة تقديم «نحن» على «أهل الذكر»، وإن كان جعلها في سياق التطبيق غير بعيد ولا مستهجن.

---

(١) تفسير فرات الكوفي: ٢٣٥؛ والتبيان ٦: ٣٨٤؛ وروضة الواعظين: ٢٠٣؛ والكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين ١: ١٣٠؛ وشرح الأخبار ٢: ٣٤٤؛ والمفيد، الإرشاد ٢: ١٦٢؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٣١٣.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٢٧١ ـ ٢٧٢، رقم: ٩٣٢٤.

الرواية الثانية: خبر فرات الكوفي أيضاً، قال: حدّثني محمد بن الحسن بن إبراهيم معنعناً، عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله: ﴿فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾، قال: «هم آل محمد»[١].

وسند هذه الرواية في تفسير فرات الكوفي مرسل أيضاً، كما أنّ محمد بن الحسن بن إبراهيم الأوسي مهمل لم يوثق[٢]، وعلى تقدير كونه من مشايخ الصدوق، وهو الكرخي الكاتب، فهو أيضاً غير موثق[٣]، ومجرّد كونه من مشايخ الصدوق ـ لاسيما وأنّه روى عنه قليلاً جداً ـ لا يجعله ثقةً، هذا لو أمكن أن يروي فرات الكوفي عن شيخ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)؛ لأنّ عام وفاة فرات الكوفي قيل: ٣٥٢هـ، وقيل: إنّه توفّي أوائل القرن الرابع الهجري.

نعم، توجد رواية متحدة معها في المقطع المذكور، لكنّها مرويّة عن الصادق وليس الباقر، وقد رواها الصفار في البصائر عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن معلى بن أبي عثمان (معلى بن عثمان أو معلى أبو عثمان الأحول)، عن معلى بن خنيس، عن أبي عبد الله الصادق، في قول الله عزّ وجل: ﴿فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾، قال: «هم آل محمّد، فعلى الناس أن يسألوهم، وليس عليهم أن يجيبوا، ذلك إليهم إن شاؤا أجابوا وإن شاؤا لم يجيبوا»[٤]. وهي معتبرة السند بصرف النظر عن أصل كتاب البصائر، وسيأتي تعليق يتصل ببعض متنها يشكّك بصدورها.

وأما من ناحية الدلالة، فحال هذه الرواية كحال سابقتها، بل إمكانيّة التطبيق فيها أكبر.

---

(١) تفسير فرات الكوفي: ٢٣٥.

(٢) انظر: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٧: ١٩.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٦: ٢١٤ ـ ٢١٥؛ رقم: ١٠٤٨١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٧: ١٩.

(٤) بصائر الدرجات: ٥٩.

الرواية الثالثة: خبر أحمد بن موسى معنعناً، عن زيد بن علي عليه السلام، عن قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾، قال: «إنّ الله سمّى رسوله في كتابه ذكراً فقال: ﴿**وأرسلنا إليكم ذكراً رسولاً**﴾ (الطلاق: ١٠)، وقال: ﴿**فاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾»[١].

والرواية من حيث السند مرسلة، كما هو واضح، بل إنّ أحمد بن موسى إذا كان ـ كما يقول محقّق كتاب تفسير فرات الكوفي[٢] ـ هو أحمد بن موسى بن إسحاق الحرامي الحمار فهو رجل مهمل جداً.

يُضاف إليه أنّ الرواية مروية عن زيد بن علي في تفسير فرات الكوفي (وفرات الكوفي يوجد قول بكونه زيديّاً)، لا عن أحد أئمّة أهل البيت عند الشيعة الإماميّة، فيكون هذا رأياً لزيد في التفسير، فلا تحسب روايةً أساساً، وزيدٌ ليس ممّن لا يحتمل ذكره لرأيه حتى يقال: إنّه لا محالة روى ذلك عن النبيّ وأهل بيته. وسوف يأتي بعض ما يتصل بآية سورة الطلاق من نقدٍ لهذا الفهم لها.

وأما من حيث الدلالة، فإنّ ظاهر هذه الرواية تفسير الذكر فيها بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وهو ما يمنع عن أن يكون المراد بأهل الذكر في الآية هو علماء أهل الكتاب؛ لأنهم ليسوا بآل الرسول، فعلى تقدير المنع عن استخدام الكلمة في معنيين وهما: الكتاب والرسول، ستكون هذه الرواية تفسيراً للآية لا تطبيقاً، وسيأتي. بل إنّ هذه الرواية قد تعارض مثل خبر الصفار المتقدّم الذي يفسّر الذكر بالقرآن، وليس بالنبي محمّد.

الرواية الرابعة: ما ذكره كلّ من الشيخ الطوسي والقاضي النعمان المغربي، عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنه قال: «نحن أهل الذكر»[٣].

---

(١) تفسير فرات الكوفي: ٢٣٥.

(٢) انظر: محمد كاظم، مقدمة تحقيق تفسير فرات الكوفي: ٢٧.

(٣) التبيان ٧: ٢٣٢؛ ودعائم الإسلام ١: ٢٨.

والرواية مرسلة بل لا سند لها، نعم ذكرها المحدّث النوري في المستدرك بسند إلى الأصبغ بن نباتة[١]، لكنّه سند ضعيف بالحصين (الحسين) بن مخارق، فهو مجهول، بل قد ضُعّف[٢].

وأمّا من حيث الدلالة فهي تحتمل التطبيق والتفسير، هذا إذا ربطناها بالآية؛ لأنّه لا يوجد فيها أنّها تريد الإشارة للآية الكريمة.

الرواية الخامسة: خبر عبد الله بن عجلان، عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله عز وجلّ: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الذكر أنا والأئمة أهل الذكر»، وقوله عز وجل: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ**﴾، قال أبو جعفر عليه السلام: «نحن قومه ونحن المسؤولون»[٣].

وظاهر هذه الرواية جعل الذكر في الآية هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فتكون مثل الرواية الثالثة، فيجري فيها ما أجريناه هناك من أنّها قد تكون تفسيراً حينئذ لا تطبيقاً، وتعارض روايات أُخر ستأتي في أنّ الذكر هو القرآن.

والرواية من حيث السند، يوجد فيها معلّى بن محمد، والظاهر أنه البصري الذي وصفه النجاشي بأنّه مضطرب الحديث والمذهب، يعزّز ذلك أنه عَدّ له كتاباً في التفسير[٤]، وقد ورد في أسانيد كامل الزيارات والظاهر في أسانيد القمي أيضاً، وقيل بأنّه من مشايخ الإجازة[٥]، فيتعارض ذلك وتوثيق الرجلين ـ على تقدير صحّة القاعدة

---

(١) مستدرك الوسائل ١٧: ٢٦٩.

(٢) انظر: رجال الطوسي: ١٩١، ٣٣٥؛ والفهرست: ١١١ ـ ١١٢؛ ومعجم رجال الحديث ٧: ٩٢ ـ ٩٣، رقم ٣٦٥٢، و١٣٤، رقم ٣٧٦٠.

(٣) الكليني، الكافي ١: ٢١٠.

(٤) رجال النجاشي: ٤١٨.

(٥) انظر: بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ١: ٣٣٩ ـ ٣٤٠؛ والبهبهاني، التعليقة على منهج المقال: ٣٣٩.

ـ مع تضعيف النجاشي، وقد حاول السيد الخوئي أن لا يرى في كلام النجاشي تضعيفاً؛ فإنّ اضطراب المذهب لا يضرّ؛ لأنّ الوثاقة لا تختلّ بالمذهب والاعتقاد، وكلامه رحمه الله صحيح هنا، أما اضطراب الحديث فقد فسّره الخوئي بأنه يروي ما يعرف وما ينكر، وهو لا ينافي الوثاقة[١].

إلا أنّ الذي نراه أنّ توثيق القمي وابن قولويه ليس بثابت، لاسيما وأنّه ليس من مشايخهما المباشرين، يضاف إليه أنه لم يرو عنه أحد الثلاثة ولا أحد أصحاب الإجماع ولا غير ذلك، فلا دليل على توثيقه من الأساس، نعم، وصف الرجل باضطراب الحديث طعنٌ في رواياته بقطع النظر عن وصفه الشخصي بالثقة، وهو ما قد يفقد الوثوق برواياته، مؤيّداً ذلك بعدم وجدان توثيق له في أغلب كتب الأصحاب المتقدّمين والمتأخرين، أو على الأقلّ يجعل رواياته من الدرجة الثانية.

فالإنصاف أنّ الرواية ضعيفة السند. علماً أنّ هذا الحديث ـ في نسبته الكلام لرسول الله ـ قد تفرّد بنقله الكليني.

هذا ولكنّ هذه الرواية وردت في بصائر الدرجات على الشكل التالي: عن عبد الله بن عجلان، في قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾، قال: «رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته من الأئمّة هم أهل الذكر»[٢]. وهي تحتمل تفسير الذكر بالرسول شخصيّاً وتحتمل تفسيره بالقرآن بحيث يكون الرسول وأهل بيته هم أهل القرآن. وسند هذه الرواية جيّد، بصرف النظر عن أصل كتاب بصائر الدرجات، غير

---

(١) راجع نظرية الخوئي في الرجل: معجم رجال الحديث ١٩: ٢٧٢ ـ ٢٨٢، رقم: ١٢٥٣٥، ١٢٥٣٦، ١٢٥٣٧؛ هذا وقد ذهب العلامة فضل الله إلى أنّ الاضطراب في المذهب يُفقد العقلاء الوثوق بهذا الرجل من حيث فقدان الوثوق بالتوازن في حديثه، فانظر له: فقه الحج ٢: ٨٤، وكلامه لا يصحّ على إطلاقه كما هو واضح.

(٢) بصائر الدرجات: ٦٣.

أنّ مثنى الحناط نحتاط في رواياته.

الرواية السادسة: خبر عبد الرحمن بن كثير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**، قال: «الذكر محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ونحن أهله المسؤولون»، قال: قلت له: **﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾** قال: «إيّانا عنى، ونحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»[1].

والرواية تشبه سابقتها في المضمون، لكنّها ضعيفة السند بورود معلّى بن محمد في طريقها أيضاً، كما أن فيها محمّد بن أورمة المتهم بالغلو والمختلف حوله، لاسيما وأنّ له كتاباً في التفسير بالباطن على ما قيل، كما أنّ في الرواية علي بن حسان، والظاهر أنه الهاشمي لروايته عن عمّه عبد الرحمن بن كثير، وهو رجل مضعّف جداً مغال له تفسير الباطن[2]، وكذلك الحال في عبد الرحمن بن كثير فهو أيضاً مضعّف جداً، فالرواية في غاية الضعف سنداً، وقد وصفها المجلسي بالضعيفة أيضاً[3].

الرواية السابعة: خبر الوشاء، قال: سألت الرضا عليه السلام، فقلت له: جعلت فداك **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**، فقال: «نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»، قلت: فأنتم المسؤولون ونحن السائلون؟ قال: «نعم»، قلت: حقّاً علينا أن نسألكم؟ قال: «نعم»، قلت: حقاً عليكم أن تجيبونا؟ قال: «لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله تبارك وتعالى: **﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾**»[4].

والرواية يمكن جداً حملها على التطبيق، إلا أنها ضعيفة السند بمعلّى بن محمد

---

(١) الكافي ١: ٢١٠؛ وانظر: بصائر الدرجات: ٦٠.

(٢) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٢: ٣٣٨ ـ ٣٣٩، رقم: ٧٩٩٨.

(٣) انظر: مرآة العقول ٢: ٤٢٨.

(٤) الكافي ١: ٢١٠ ـ ٢١١.

المتقدّم، والحديث عن أنّه لا يجب على أهل البيت أن يجيبوا الناس فيه بعض مواقع القلق، فظاهر الحديث أنّ هذا الأمر بالعنوان الأوّلي، وأنّ الله رخّص بذلك لهم، ولكن لم نفهم كيف يكون ذلك ومهمّتهم بيان الدين وتعليم الجاهلين وإرشاد الضالّين وهدايتهم، وأمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وغير ذلك من العناوين التي تشملهم، كما تشمل سائر الهداة من المرسلين والأنبياء والأوصياء وعامّة المسلمين أيضاً؟! وإذا أُريد العنوان الثانوي فهو متساوي النسبة للجميع بمن فيهم السائلين أنفسهم.

ولعلّه لما قلناه أبدى الشيخ آصف محسني قناعته بضرورة التماس تفسيرٍ مقبول وتبرير معقول لمثل روايات وجوب السؤال وعدم وجوب الجواب على أهل البيت النبوي، إلا أنّ فرضه كون ذلك لمصلحة لا نعرفها، ولهذا لم يبدأ أهل البيت ببيان الأحكام، بل كانوا يبيّنونها عند الجواب عن الأسئلة الموجّهة إليهم فقط[1]، غير واضح، فكثير من الروايات ليس فيها سؤال أساساً، ولا تتضمّن كون الإمام قد سئل من قبل، والمفروض أنّ هذه الرواية هنا ترفع عنه حتى وجوب الجواب مما هو غير معروف من سيرتهم، خاصّةً وأنّ المطلوب منهم إصلاح الخلل في الأمّة، بل هذا من فلسفة إمامتهم أيضاً، بل النصوص الكثيرة الدالّة على بيان وظائفهم وأنّها بيان الدين وشرح العقيدة والشريعة وإظهار الإصلاح ورفع البدع وأمثال ذلك لا تبرّر السكوت المطلق إلا عند الجواب، فلابدّ من فرض العنوان الثانوي هنا في وظائفهم هذه، أو نفي خصوص إطلاق الوجوب عليهم، لا أصل الوجوب، وسوف يأتي مزيد من محاولات التفسير في هذا الموضوع فانتظر.

الرواية الثامنة: معتبرة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ**﴾: «فرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذكر، وأهل بيته عليهم

---

(١) انظر: آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

السلام المسؤولون، وهم أهل الذكر»[١].

وقد أورد الصفار في بصائر الدرجات عدّة روايات يحتَمِلُ تفسيرُها عينَ المعنى الذي تقدّمه هذه الرواية، وهذه الروايات هي:

١ ـ صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله الصادق، في قول الله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلونَ**﴾، قال: «رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته المسؤولون وهو (وهم) أولو الذكر»[٢]. ولعلّها عين الرواية التي نحن فيها مع اختلاف في بعض التعابير.

٢ ـ خبر صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن الرضا، في قول الله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلونَ**﴾، قال: «نحن هم»[٣].

٣ ـ صحيحة صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن الرضا، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلونَ**﴾ من هم؟ قال: «نحن»[٤]. والظاهر أنّها عين السابقة.

٤ ـ خبر عمرو (عمر) بن يزيد، قال: قال أبو جعفر ـ ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلونَ**﴾ ـ قال: «رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته أهل الذكر، وهم المسؤولون»[٥].

٥ ـ معتبرة بريد عن معاوية، قال أبو جعفر في قول الله تبارك وتعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلونَ**﴾، قال: «إنما عنانا بها، نحن أهل الذكر، ونحن

---

(١) الكافي ١: ٢١١.

(٢) بصائر الدرجات: ٥٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

المسؤولون»[١].

٦ ـ ٧ ـ وقد تقدّم خبر عبد الله بن عجلان وخبر عبد الرحمن بن كثير اللذين يندرج شقّهما الثاني هنا أيضاً[٢].

وسبب كون هذه الروايات محتملة، أنّها لا تبيّن من هو الذكر، فربما يكون النبيّ وقد **يكون القرآن الكريم وهم أهل القرآن، وقد يقصد أنّ النبي وأهل بيته هم معاً أهل الذكر، بمعنى أهل القرآن أو نحو ذلك، وقد يُقصد أنّ النبي هو الذكر**، وأهل بيته هم أهل الذكر.

وهذه الروايات ـ عدا خبر ابن عجلان وابن كثير ـ لا علاقة لها بالآيتين اللتين نبحث عنهما؛ لأنها لا تتحدّث عنهما، نعم آخرها قد يفيد ذلك، لكنه عام فقد يكون تعبير أهل الذكر، أي أهل الرسول، **فلا يكون لها نظر إطلاقاً إلى ما نحن فيه، ولا هي بصدد تأسيس قاعدة كما هو واضح.**

وأما من الناحية السنديّة، فرواية أبي بصير تامّة السند حسب الظاهر، وبعض الروايات الأخَر كذلك بصرف النظر عن مسألة كتاب بصائر الدرجات.

إلا أنّ هناك مشاكل تشكّكنا بصدورها، فقد فسّرت الذكر في الآية بأنّه الرسول، فكيف يصحّ من الآية أن تقول: وإنّك لذكر لك ولقومك؟! وكيف يستقيم المعنى في هذه الآية الكريمة بناء على هذا التفسير؟! كما أنّ تفسير (قومك) بخصوص أئمّة أهل البيت النبوي غريب؛ فالقرآن استخدم هذه الكلمة في حقّ النبي وسائر الأنبياء مرات كثيرة، والمعروف منها في التعبير القرآني عموم الأمّة التي بعث الأنبياء فيها ولها، ويمكن مراجعة استخدامات هذه الكلمة، وهذا ما يؤيده الفهم العرفي واللغوي، ولهذا استخدم القرآن في حقّ أقرباء النبي تارةً مفردة القربى أو ذي

---

(١) المصدر نفسه: ٥٨.

(٢) الكليني، الكافي ١: ٢١٠؛ وانظر: بصائر الدرجات: ٦٠.

القربى، وأخرى مفردة (عشيرتك الأقربين). بل إنّ إطلاق القوم على خصوص أئمّة أهل البيت دون سائر العشيرة والأسرة النبويّة ودون سائر العرب الذين بعث النبي فيهم غير عرفي إطلاقاً.

يضاف إلى ذلك أنّ معتبرة أبي بصير تعارض معتبرة بريد بن معاوية، عن أبي جعفر، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾، قال: «الذكر القرآن، ونحن قومه، ونحن المسؤولون»[1]. وكذلك معتبرة الفضيل، عن أبي عبد الله الصادق، في قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾، قال: «الذكر القرآن، ونحن قومه، ونحن المسؤولون»[2]. وكذلك خبر عبد الرحمن بن كثير الوارد في التفسير المنسوب لعلي بن إبراهيم، حيث جاء فيه عن أبي عبد الله، قال: قلت له: قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾، فقال: «الذكر القرآن، ونحن قومه، ونحن المسؤولون»[3].

ولعلّه لما قلناه ذكر السيد الخوئي، معلّقاً على رواية أبي بصير هذه ـ بهدف ادّعاء القطع بعدم صدور بعض روايات الكافي ـ بالقول: «لو كان المراد بالذكر في الآية المباركة رسول الله صلى الله عليه وآله فمن المخاطب؟ ومن المراد من الضمير في قوله تعالى: لك ولقومك؟ وكيف يمكن الالتزام بصدور مثل هذا الكلام من المعصوم عليه السلام، فضلاً عن دعوى القطع بصدوره؟!»[4].

وقد حاول الشيخ المازندراني والشيخ النهازي الخروج من هذا المأزق:

أمّا المازندراني، فقال: «فلابد أن يقدر «ذو» أو يقال: كون القرآن ذكراً يستلزم كون

(١) بصائر الدرجات: ٥٧، وقريب منه: ٦٣.

(٢) الكافي ١: ٢١١؛ وبصائر الدرجات: ٥٧.

(٣) تفسير القمي ٢: ٢٨٦.

(٤) الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٣٥.

الرسول ذكراً؛ لتحقيق وجه التسمية فيه، أو يقال: هذا التفسير بالنظر إلى الواقع، لا إلى مدلول الآية، وهذا بعيد جداً؛ لأنّ سوق الكلام يأباه فليتأمل»[١].

وقد كفانا المازندراني مؤنة الجواب عن التخريج الأخير، وأمّا تخريجيه الأوّلين ففيهما أنّ تقدير «ذو» مجرّد فرض لا دليل عليه، وإن كان يخرجنا من هذا المأزق بدرجة محدّدة، وأمّا الملازمة المدّعاة فهي غير عرفيّة، لاسيما وأنّ الراوي لم يسأل الإمام عن وجه هذا التفسير، فهل انقدحت في ذهنه هذه الملازمة؟! وكيف تمّ الانتقال من أنّ أهل البيت هم المسؤولون إلى كونهم أهل الذكر مع أنّ الرسول حسب الفرض هو ذو الذكر؟! وكيف صحّ الانتقال بصيغة الخطاب إلى أهل البيت مع أنّ الأنسب ـ عرفاً ولغة ـ عود خطاب «تسألون» إلى النبي وقومه أو إلى قومه فقط؟!

وأمّا النمازي، فقد حاول أن يردّ على مداخلة الخوئي النقديّة هنا بالقول: «هذا التوهّم مبنيٌّ على أنّ الإمام في قوله: فرسول الله الذكر.. الخ في مقام بيان ظاهر هذه الآية، فهذا خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر يعرفه كلّ أهل ظاهر لا يحتاج إلى البيان والتفسير، فالمراد التفريع المستفاد من الظاهر، كما يشهد عليه الفاء فيه، فلا يرد الإشكال أصلاً. توضيح ذلك: أنّ ظاهر الآية أنّ القرآن ذكر لك يا رسول الله ولقومك ـ يعني عترتك الطاهرة ـ وأنتم المسؤولون، يعني يجب على الأمّة السؤال عنكم عن معالم الدين أصوله وفروعه، كما قال: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. والتفريع المستفاد من الظاهر أنه حيث نزل عليه القرآن، وعلم جميع علوم القرآن، فهي لوجدانه علومه كلّه صار في أعلى درجات التذكّر بهذا الذكر، وصار كأنّه نفس الذكر، فهذا التفريع المستفاد من الآية، وبهذا أشار الإمام في تفريعه بقوله: فرسول الله الذكر، فرّعه على الأصل الذي نطقت به الآية، كقولنا: زيد عدل، يعني من كثرة العدالة صار كأنّه نفس العدل، وكذلك رسول الله لوصوله إلى أعلى درجات التذكّر بهذا الذكر صار

(١) المازندراني، شرح أصول الكافي ٥: ٢٧٢.

الذكر، وأهل بيته أهل الذكر وهم المسؤولون»[1].

إلا أنّ كلام النمازي تأويل في تأويل، وذلك أنّ الرواية ليست بصدد التفريع، بل بصدد البيان، والتفريع محض احتمال فقط، ولماذا يفرّع على هذه الآية شيئاً لا علاقة له بها بل يوجب الإبهام في معناها، ومجرّد أنّ النبي تخلّق بخلق القرآن لا يصير هو بنفسه ذكراً، بهذه الخصوصيّة، وإلا لصار أهل البيت هم الذكر وليسوا أهل الذكر، على أنّ جملة: وسوف تسألون، ظاهرها تحميل المسؤوليّة، أي لقد أنزلنا إليك وإلى قومك هذا القرآن، ولسوف تسألون جميعاً يوم القيامة وتطالبون بعد هذا الوحي بوظائفكم وما فعلتموه، وهو ما ورد مثله كثيراً في القرآن الكريم.

وما يوضح أكثر الإشكاليّةَ المتنيّة الموجودة في هذا النوع من الروايات هو ملاحظة تركيبة الآية مع سياقها، فالآية وقعت في سورة الزخرف، وهي سورة مكيّة على المعروف، وسياقها كان على الشكل التالي، حيث قال تعالى: ﴿**فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ فَإِنَّا مِنْهُم مُّنتَقِمُونَ * أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِم مُّقْتَدِرُونَ * فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ * وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ**﴾ (الزخرف: ٤١ ـ ٤٥)، فإنّ الضمير في (إنّه)، يفترض أن يرجع إلى (الذي) في الآية السابقة، فيكون المعنى: يا محمّد استمسك بما أوحينا إليك فإنّك على صراط مستقيم في مقابل شركهم وعبادتهم لغير الرحمن، وإنّ الذي أوحيناه إليك هو ذكر لك ولقومك وسوف تُسألون. وهذا يعزّز أنّ مرجع التوصيف بالذكر هو الوحي الإلهي المتجلّي بالدرجة الأولى في القرآن الكريم، فلا معنى ضمن هذا التناسق السياقي أن يكون الذكر بمعنى النبيّ وشخصه ليكون أهل الذكر هم الأئمّة من أهل البيت، وهذا بتجميعه كافٍ في سلب الوثوق بمثل هذه الروايات؛ لتنافيها مع التركيب القرآني الكريم، وأظنّ أنّ هذا ما دفع

---

(١) النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٦.

محمّد باقر الصدر لفرضيّة التفسير بالباطن؛ لما رآه من عدم التناسق بين هذه النصوص وبين الآيات التي هي بصدد تفسيرها، مع أنّ هذا لوحده كافٍ في ترجيح روايات تفسير الذكر بالقرآن على تفسيره بالنبيّ لكون الأولى منسجمةً مع القرآن أكثر.

والمتحصّل: إنّ رواية أبي بصير وأمثالها تعاني من مشاكل متنيّة، وكذلك الروايات الأخر الواردة في هذه الآية الكريمة.

الرواية التاسعة: خبر أبي بكر الحضرمي، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام ودخل عليه الوَرد أخو الكُمَيت، فقال: جعلني الله فداك، اخترت لك سبعين مسألة ما تحضرني منها مسألة واحدة، قال: «ولا واحدة يا ورد»؟ قال: بلى قد حضرني منها واحدة، قال: «وما هي؟»، قال: قول الله تبارك وتعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾، من هم؟ قال: «نحن» قال: قلت: علينا أن نسألكم؟ قال: «نعم»، قلت: عليكم أن تجيبونا؟ قال: «ذاك إلينا»[1].

والرواية تحتمل التطبيق، وإن كان المفهوم منها هو التفسير؛ لأنّ السائل عندما يسأل فهو يريد المعنى الظاهر من الآية، لا أنه يريد أحد تطبيقات مفهومها، لهذا نرجّح ظهورها في التفسير لا التطبيق.

أما على صعيد السند والصدور، ففيها أبو بكر الحضرمي ووثاقته مبنيّةٌ على تفسير القمي وكامل الزيارات، وليس من المشايخ المباشرين[2]، ولما لم يثبت هذا الرأي وذاك يكون الرجل غير ثابت الوثاقة، فالرواية ضعيفة السند. هذا مضافاً إلى ورود تساؤلنا في قضيّة أنّه ليس يجب عليهم الجواب هنا أيضاً.

الرواية العاشرة: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إنّ من عندنا

---

(١) الكافي ١: ٢١١؛ وبصائر الدرجات: ٥٨.

(٢) راجع حوله: رجال الكشّيّ ٢: ٧١٤ ـ ٧١٦؛ ورجال الطوسيّ: ٢٣٠، ٣٢٧؛ والحلّيّ، خلاصة الأقوال: ٢٠٠، ٣٠٢، ٤٢٩؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ٣١٧ ـ ٣١٩، رقم: ٧١٠٣.

يزعمون أنّ قول الله عز وجل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ أنهم اليهود والنصارى، قال: «إذاً يدعونكم إلى دينهم!» قال ـ قال بيده إلى صدره ـ: «نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»[1]. ولعلّه يتحد معها خبر محمّد بن مسلم الآخر، حيث جاء فيه، عن أبي جعفر، في قول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾، قال: «نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون»[2].

والرواية من حيث السند تامّة، أما من حيث الدلالة فهي ظاهرة ظهوراً واضحاً في رفض التطبيق؛ لأنها تنفي تفسير أهل الذكر بعلماء أهل الكتاب، وتحتجّ بأنه هل نرجع إليهم كي يدعوننا إلى دينهم؟! لهذا فهي تعيّن في مقابلهم أهل الذكر بأهل البيت.

لكن هل حقّاً الإشكاليّة التي أثارتها الرواية صحيحة؟ إنّ القرآن نفسه في آيات أخر أحال على هؤلاء، قال تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (يونس: ٩٤)، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَونُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُوراً﴾ (الإسراء: ١٠١)، وقال سبحانه: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٣)، وقوله عز من قائل: ﴿سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُ فَإِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (البقرة: ٢١١)، فكيف يتمّ تخريج مثل هذه الآيات أو بعضها على الأقلّ وفقاً لكلام الرواية؟! أليس في ذلك منافرةً للكتاب الكريم؟! ألا يستحقّ الأمر بعض التوقّف؟!

---

(١) الكافي ١: ٢١١؛ وبصائر الدرجات: ٦١؛ وتفسير العياشي ٢: ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ وتأويل الآيات الظاهرة ١: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢) بصائر الدرجات: ٦٠.

أضف إلى ذلك أنّ السؤال هنا ليس من باب طلب الدين الحقّ والتمييز بين الحقّ والباطل، بل هو من باب الاحتجاج، والمفروض أنّ الذين سيسألون هم قريش وسائر المشركين، وهؤلاء حتى لو دعوا إلى المسيحية أو اليهوديّة، فلن يكون ذلك أمراً سيئاً، قياساً بما هم عليه. بل هذا الاحتجاج ليس من باب أنّ أهل الكتاب صاروا هم الحَكَم ليكون بيدهم أمر تصحيح نبوّة النبي أو عدم ذلك، بل هو موردٌ احتجاجي عقلائي طبيعي، فهو يقول لهم بأنّكم ـ أعني الأميّين المشركين ـ لا تعرفون الكثير عن الأنبياء، فاذهبوا اسألوا مَن تاريخهم هو تاريخ النبوّات، هل كان الأنبياء بشراً؟ وهل كان معهم ملائكة أو لا؟ وأين هذا من جعل أهل الكتاب حَكَماً في أصل نبوّة النبيّ محمّد؟! وهذا معنى الإرجاعات القرآنية لعلماء أهل الكتاب، إنّما هو الحصول على العلامة والبيّنة ولهذا قال سبحانه: **﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ * وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ * أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاء بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾** (الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٧). ومجرّد أنّ المشركين لم يكونوا على ديانة أهل الكتاب لا يعني بطلان هذا الاحتجاج كما هو واضح، فإنّه احتجاج عقلائي، علماً أنّهم لا يحتاجون للاعتقاد بديانة أهل الكتاب حتى يكون هذا الاحتجاج صادقاً، فهم يقرّون بأنّ أهل الكتاب يعرفون تاريخ النبوّات أكثر منهم، علماً أنّ هذا الاحتجاج منطقي ولو أنّ الطرف الآخر لن يقبل به.

قد يقال ـ كما ذكر الشيخ مكارم الشيرازي ـ: بأنّ هدف الإمام هنا هو نفي حصر الآية بعلماء أهل الكتاب، لا حصرها بأهل البيت، وكأنّه من باب أنّه لو كان علماء أهل الكتاب هم المقصودون فقط للزم الرجوع إليهم الآن أيضاً، وهذا يعني أنّهم سيدعوننا إلى دينهم، فاحتجاجاً قيل هذا الكلام[1].

ويجاب بأن ظاهر الرواية النفي المطلق لا نفي الحصر، وتعليلها مطلقٌ أيضاً، فهذا

---

(١) الأمثل ٨: ٢٠٠.

التفسير خلاف الظاهر، علماً أنّه لو فرض الحصر فستكون الآية من الآيات التاريخيّة ـ بهذا المعنى ـ التي تمثل لنا اليوم عبرة واعتباراً تماماً كقصص الأنبياء، وهذا لا ضير فيه.

الرواية الحادية عشرة: معتبرة الوشاء، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام، قال: سمعته يقول: «قال علي بن الحسينعليه السلام: على الأئمّة من الفرض ما ليس على شيعتهم، وعلى شيعتنا ما ليس علينا، أمرهم الله عز وجل أن يسألونا، قال: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾؛ فأمرهم أن يسألونا وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا وإن شئنا أمسكنا»(١).

والرواية من حيث السند تامة، كما أنّ ظاهرها مجرّد تطبيق مفهوم الآية وروحها عليهم، دون أن يمنع ذلك من تطبيقها على غيرهم، وهو واضح، ويأتي عليها بعض ما علّقناه سابقاً، فلاحظ.

الرواية الثانية عشرة: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر (البزنطي)، قال: كتبت إلى الرضاعليه السلام كتاباً، فكان في بعض ما كتبت: قال الله عز وجل: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ وقال الله عز وجل: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ فقد فرضت عليهم المسألة، ولم يفرض عليكم الجواب؟ قال: قال الله تبارك وتعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ**﴾»(٢).

والرواية بحسب السند تامّة؛ إلا أنها محلّ تساؤل في الدلالة، فالذي طبّق مفهوم الآيتين على أهل البيت هو البزنطي، ولم يرفض الإمام هذا التطبيق، كلّ ما في الأمر أنّ السؤال والجواب تركّزا على مسألة لزوم الجواب وعدمه، فأجابه الإمام بعدم لزومه؛ إذ

---

(١) الكافي ١: ٢١٢؛ وبصائر الدرجات: ٥٨.

(٢) الكافي ١: ٢١٢؛ وقرب الإسناد: ٣٥٠؛ وبصائر الدرجات: ٥٨ ـ ٥٩.

قد لا يستجيب الآخرون كما تدلّ الآية، فلا يلزم الجواب عليهم، فأقصى ما في الرواية هو التطبيق من الراوي، وليس هو مورد السؤال.

يضاف إلى ذلك أنّ ربط الرواية بين الآية الأخيرة وبين جواب الإمام، هو ربط يبدو غير منطقي؛ فإنّ السائل يتكلّم عن السؤال وطلب العلم من أهل الذكر والتفقّه في الدين كما هو مقتضى الآيتين اللتين ذُكرتا مطلع كلام السائل، وهذا معناه أنّ السائلين يتوجّهون ـ بمقتضى هذا السياق ـ لمعرفة الدين والتفقّه فيه من أهل البيت أنفسهم، فإذا امتنع أهل البيت عن الجواب بحجّة الآية الأخيرة كان ذلك تناقضاً؛ لأنّ فرض السؤال هو طلب العلم بينما فرض الآية هو عدم الاستجابة بعد تحصيل العلم، إذ لا معنى لعدم الاستجابة إلا بعد تحصيل العلم بالشيء؛ بل الآية الأخيرة لا علاقة لها أساساً بهذا الموضوع إطلاقاً، فقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِن قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ * قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللهِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (القصص: ٤٨ ـ ٥٠)، فسياق تلك الآيات هو عدم الاستجابة عندما يطلب منهم ـ احتجاجاً عليهم ـ أن يأتوا بمثل ما جاءه من الكتاب والوحي، وأنّه بعدم فعلهم هذا ـ مع إنكارهم نبوّته ـ يبرهنون على أنّهم يتّبعون أهواءهم، وأين هذا ممّا نحن فيه؟!

وبهذا يظهر عدم وجاهة ما ذكره العلامة المجلسي حين قال: «لعلّه عليه السلام فسّر الآية بعدم وجوب التبليغ عند اليأس من التأثير، كما هو الظاهر من سياقها»[1]، فإنّ سياقها ليس كذلك كما بيّنّا، بل معناها أجنبي عن الموضوع. كما أنّ ربط المجلسي الأوّل

(١) بحار الأنوار ٢٣: ١٧٧.

بين الرواية وبين فرضيّة التقيّة[١]، على أساس أنّ عدم الاستجابة تعبيرٌ آخر عن حالة الخطر الآتي من إنكارهم، هو الآخر غير واضح من دلالة الرواية، فضلاً عن الآية الكريمة نفسها. ومثلهما في التأويل ـ مع التفاته على ما يبدو لأصل الإشكاليّة ـ ما ذهب إليه الفيض الكاشاني من قوله: «ولعلّ المراد أنّه لو كنّا نجيبكم عن كلّ ما سألتم، فربما يكون في بعض ذلك ما لا تستجيبونا فيه، فتكونون من أهل هذه الآية، فالأولى بحالكم أن لا نجيبكم إلا فيما نعلم أنكم تستجيبونا فيه، أو أنّ المراد أنّ عليكم أن تستجيبوا لنا في كلّ ما نقول وليس لكم السؤال بلم وكيف»[٢]. فهذا المعنى الافتراضي ممكن، فلعلّ الإمام أراد أن يوحي له بأنّنا قد لا نجيب أحياناً؛ لأنّكم لا تستجيبون لمقتضيات المعرفة التي تحصلون عليها، فيكون تأويل الفيض الكاشاني أقرب التأويلات رغم عدم ظهور الرواية فيه.

الرواية الثالثة عشرة: خبر عبد الحميد بن أبي الديلم، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث طويل ـ قال: «.. وقال جلّ ذكره: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾، قال: الكتاب (كتاب الله): (هو) الذكر، وأهله آل محمد عليهم السلام، أمر الله عز وجل بسؤالهم، ولم يؤمروا بسؤال الجهّال..»[٣].

والرواية ـ بعد وضوح أمر الدلالة، مع احتمالها التطبيق ـ ضعيفة السند بعبد الحميد بن أبي الديلم، الذي لا سبيل إلى توثيقه إلا أنّ ابن أبي عمير روى عن حماد عنه[٤]، وهذا ما يجعله ثقة إشعاراً كما يذكر الوحيد البهبهاني[٥]، لكنّ الأساس باطل؛ لأنّ أقصى ما يستفاد في باب روايات ابن أبي عمير أنه لا يروي بالمباشرة عن شخص غير ثقة لا

---

(١) انظر: روضة المتقين ١٣: ١١٣ ـ ١١٤.

(٢) الوافي ٣: ٥٣٠.

(٣) الكافي ١: ٢٩٥؛ وبصائر الدرجات: ٦١ ـ ٦٢.

(٤) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٠: ٢٩٢ ـ ٢٩٣، رقم: ٦٢٧٢.

(٥) البهبهاني، التعليقة على منهج المقال: ٢١١.

بالواسطة، فضلاً عن عدم صحّة هذا المبنى أساساً، كما حقّقناه في علم الرجال، فالرجل مجهول الحال. وفي السند أيضاً محمّد بن سنان، ولم تثبت وثاقته.

الرواية الرابعة عشرة: خبر دعائم الإسلام، عن عليعليه السلام أنه قال ـ في حديث ـ: «.. **ومن جهل فعليه أن يردّ إلينا ما أشكل عليه، قال الله عز وجل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**»[1].

والرواية ـ مضافاً إلى ضعفها بالإرسال الشديد ـ ظاهرة في التطبيق، الذي لا يمنع من التطبيق على غيرهم.

الرواية الخامسة عشرة: خبر دعائم الإسلام الآخر، عن عليعليه السلام ـ في حديث طويل ـ قال: «.. وأمركم أن تسألوا أهل الذكر ونحن والله أهل الذكر، لا يدّعي ذلك غيرنا إلا كاذباً، يصدق ذلك قول الله: **﴿قَدْ أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً * رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلى النُّورِ﴾** (الطلاق: ١٠ ـ ١١)، ثم قال: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**، فنحن أهل الذكر»[2].

ويؤيّد هذه الرواية في فهمها لآية سورة الطلاق، ما جاء في خبر الكلبي غير المعتبر سنداً، عن أبي عبد الله، قال: قال لي: «كم لمحمد اسم في القرآن»؟ قال: قلت: اسمان أو ثلث، فقال: «يا كلبيّ، له عشرة أسماء: وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، ومبشّراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد، ولما قام عبد الله كادوا يكونون عليه لبداً، وطه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى، ويس والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم، ون والقلم وما يسطرون وما أنت بنعمة ربك بمجنون، ويا أيها المزّمل، ويا أيها المدّثر، وإنّا أنزلنا ذكراً رسولاً، فالذكر اسمٌ من أسماء محمّد صلى الله عليه وآله نحن

---

(١) النعمان، دعائم الإسلام ١: ١٣؛ والمجالس والمسيرات: ٣٨٣.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٣٥٣.

أهل الذكر..»[١].

والرواية ـ أعني خبر دعائم الإسلام ـ مضافاً إلى الإرسال الشديد الذي فيها، ظاهرة في تفسير الذكر في الآية بالنبيّ لا بالقرآن، وهذا ليس تطبيقاً بل تفسير، كما هو واضح، وهي بهذا قد تعارض بعض الأخبار المتقدّمة التي تفسّر الذكر بالقرآن الكريم، وفيها ما هو الصحيح سنداً. وسيأتي ما يتعلّق بفهم هذه الرواية لآية سورة الطلاق.

الرواية السادسة عشرة: خبر الريّان بن الصلت في خبر مجلس الحوار الذي جرى بين الرضا عليه السلام والعلماء في مجلس المأمون، وهو خبر طويل يعدّد الآيات الواردة فيهم عليهم السلام، وجاء فيه: «.. وأما التاسعة، فنحن أهل الذكر الذين قال الله عز وجل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾، فنحن أهل الذكر، فاسألونا إن كنتم لا تعلمون»، فقالت العلماء: إنما عنى الله بذلك اليهود والنصارى، فقال أبو الحسن عليه السلام: «سبحان الله! وهل يجوز ذلك، إذاً يدعونا إلى دينهم، ويقولون: إنهم أفضل من دين الإسلام؟!»، فقال المأمون: فهل عندك في ذلك شرح بخلاف ما قالوه يا أبا الحسن؟ فقال أبو الحسن: «نعم، الذكر رسول الله، ونحن أهله؛ وذلك بيّن في كتاب الله عز وجل، حيث يقول في سورة الطلاق: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً * رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾، فالذكر رسول الله، ونحن أهله»[٢].

والرواية ظاهرة في التفسير لا التطبيق، كما أنّ تقديم «نحن» على «أهل الذكر»، يقرّب من فرضيّة الحصر والتفسير، كما أنها تفسّر الذكر بالرسول لا بالكتاب.

وفي سند الرواية عليُّ بن الحسين بن شاذويه المؤدّب، الذي لا توثيق له سوى أنه

---

(١) بصائر الدرجات: ٥٣٢. وقد تركنا النصّ كما هو رغم عدم مطابقته لما في القرآن الكريم في بعض الآيات.

(٢) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ٢١٦؛ والأمالي: ٦٢٥؛ وبشارة المصطفى: ٣٥٨ ـ ٣٥٩؛ والحراني، تحف العقول: ٤٣٥.

شيخ الشيخ الصدوق وأنه ترضّى عليه، وهذا بعنوانه ودون وجود خصوصيّة ليس بموجب للوثاقة كما حقّقناه في أبحاثنا الرجاليّة، وقد نصّ البروجردي أنّه لم يذكر في كتب الرجال[1]، كما أنّ جعفر بن محمد بن مسرور شيخ الصدوق أيضاً هو الآخر مجهول، كلّ ما نعرفه عنه أنه شيخ الصدوق وأنه ترحّم عليه وترضّى، وليس بدليل كما قلنا[2]. فأمر الرواية ملتبس حتى لو كانت هناك طرق عند الطوسي لكتاب الريان بن الصلت؛ لعدم إحراز تطابق النسخ ما بين الصدوق والطوسي، وبطلان نظرية التعويض السندي متعدّدة المصدر كما حقّقناه في البحث الرجالي بالتفصيل. كما أنّ الرواية وردت في تحف العقول مرسلةً.

لكن مع ذلك كلّه، فإنّ احتمال كذب شيخي الصدوق معاً، قد يبدو بعيداً نسبيّاً إذا أسندنا إليهما جعل هذا الحديث، لأنّ سائر الرواة من الثقات، وإن كان هذا الحديث الطويل جداً يحوي مشاكل في متنه لا داعي للبحث فيها هنا.

وقد يثير مناقشٌ هنا كلاماً يتصل بالروايتين السابقتين معاً، في أنّ جعل الذكر هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخالفٌ لجملة من الآيات التي وصفت المنزَل على النبي بالذكر[3]، أو وصفت المنزَل على الأنبياء أو مضمون دعوتهم بذلك، كما أنّه مخالف لتعبير «نزّلنا وأنزل الله» فهو ـ قرآنياً ـ منسجم مع الموحى به لا الموحى إليه، فلا يصدق تنزيل الرسول.

يقول السيد أبو القاسم الخوئي: «إنّ المراد بالذكر هو القرآن في كلتا الآيتين؛ بقرينة التعبير «بالتنزيل والإنزال»، ولو كان المراد هو الرسول لكان المناسب أن يأتي بلفظ «الإرسال» أو بما يقاربه في المعنى، على أنّ هذا الاحتمال إذ تمّ في الآية الثانية (آية سورة

---

(١) طرائف المقال ١: ١٧٧؛ وانظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٤٨.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٩٠ ـ ٩١، رقم: ٢٢٩٠.

(٣) انظر: آل عمران: ٥٨؛ والأعراف: ٦٣؛ ٦٩؛ والحجر: ٦؛ والنحل: ٤٤؛ ويس: ٦٩ و..

الطلاق)، فلا يتم في آية الحفظ، فإنها مسبوقة بقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾. ولا شبهة في أنّ المراد بالذكر في هذه الآية هو القرآن، فتكون قرينةً على أنّ المراد من الذكر في آية الحفظ هو القرآن أيضاً»[١].

وهذا معناه أنّ الآية هنا تحتمل أن يكون (رسولاً) منصوباً بفعل محذوف، وهو (أرسل)، فلا تكون هناك علاقة بين الذكر والرسول، كما مال إلى ذلك أو احتمله بعض المفسّرين[٢]، وربما لذلك جعلت بين كلمتي: (رسولاً وذكراً) علامة لانتهاء الآية، فأدبيات التعبير القرآني في الموحى والموحى إليه تفرض ترجيح تفسير (رسولاً) هنا على أنّه منصوب بفعل محذوف، بل لا معنى لإنزال الرسل. كيف وقد رأينا القرآن الكريم يصرّح في غير موضع بأنّ الذكر هو المنزل على رسول الله وسائر الأنبياء لا شخص رسول الله تعالى، ومن ثمّ فحتى لو قبلنا أنّه عبّر عنه هنا بأنّه (ذِكر) مبالغةً من صفة المذكِّر، مثل (العدل) من (العادل)، فهذا لا يبرّر أنّ نفسّر سائر الآيات التي ورد فيها تعبير الذكر بأنّه يراد منها النبيّ، بل علينا الجري على مقتضى الأدبيّات القرآنية في ذلك، وهي تنصرف إلى المنزَل لا إلى النبيّ نفسه.

يضاف إلى هذا كلّه، أنّه لو أردنا نقل مفهوم الذكر من سورة الطلاق إلى الآيات التي نحن فيها هنا، والمفروض أنّها واردة في سورتي النحل والأنبياء المكّيّتين، فهذا يعني أنّ تعبير الذكر قد نزل في مكّة المكرّمة وأُريد منه شخص النبيّ، وأنّ المراد بأهل الذكر هم أهل البيت هناك، والمفروض أنّه لم يكن فيهم سوى علي وفاطمة، فما هي قيمة أن يقول الله لغير المسلمين ـ بل وللمسلمين أنفسهم ـ بأنّ عليهم أن يسألوا أهل بيت النبيّ في قضيّة تعدّ تساؤلاً حول صدقيّة النبيّ نفسه؟! فإذا لم يصدّقوا النبيّ نفسه فكيف

---

(١) الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٠٨.

(٢) انظر: جامع البيان ٢٨: ١٩٣؛ والميزان ١٩: ٣٢٥؛ وزاد المسير ٨: ٤٦؛ والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٨: ٤٣٠ ـ ٤٣١.

سيصدّقون ابن عمّه الشاب حدث السنّ؟! ولماذا استُبعد النبيّ نفسه من أن يُسأل؟ ما هي فلسفة هذا الموضوع؟ وهل هناك ما يشير إلى أنّ أحداً ذهب وسأل الإمام علياً في هذا الموضوع من المسلمين أو غيرهم بعد نزول آية الذكر؟ وما هي انعكاسات هذا الموضوع الذي يفترض أن يثير تساؤلاً بين المشركين والمسلمين معاً؟ وهل قدّم عليّ شيئاً عندما سُئل بحيث أوجب صيرورة الاحتجاج به حجّةً قاطعة في صالح صدقيّة نبوّة النبيّ محمّد نفسه؟!

من هنا، قد يقال بأنّه لا توجد دلالة حاسمة لصالح جعل الرسول ذكراً، فلا أقلّ من الإجمال، إن لم نقل بتفسير السيد الخوئي بقرينة تعارف كلمتي: الإنزال والتنزيل في الموحى به لا الموحى إليه، بخلاف كلمتي: الإرسال والبعث، فإنّها متعارفة قرآنياً في الموحى إليه دون الموحى به، ويصبح الأمر أوضح في آية الذكر نفسها، وهذا ما يساعد في إضعاف الوثوق بصدور هذه الروايات التي من هذا النوع.

وقد يقال بأنّ المراد بالرسول هنا هو جبريل، بحيث يكون هو الرسول المنزَل على البشر، بنزوله على النبيّ، وهو ذكرٌ بمعنى المذكّر، لكنّه خلاف الظاهر المنساق من التعابير القرآنيّة في جملة: يتلو عليكم آيات الله مبيّنات، كما أفاده غير واحد من المفسّرين[1].

وقد طرح المفسّر ابن عاشور ـ ويبدو متابعته من العلامة فضل الله كاحتمال لفهم الآية، دون أن يشير إلى ابن عاشور نفسه ـ تفسيراً للآية، وهو أن يكون (رسولاً) نوعاً من بدل اشتمال لكلمة (ذكراً)، بمعنى أنّ إنزال الذكر يحتوي ويختزن وجود رسول، فلأجل هذه الملابسة والملازمة نُسب الإنزال للرسول نفسه، تماماً كقوله تعالى: ﴿.. حَتَّى تَأْتِيَهُمُ

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٣٢٥؛ وتفسير الأمثل ١٨: ٤٢٧؛ ومن وحي القرآن ٢٢: ٣٠٠؛ والتحرير والتنوير ٢٨: ٣٠٢.

الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ (البيّنة: ١ ـ ٢)[١]. وهو وجه بلاغي لغوي ظريف في نفسه، ويغنينا عن تقدير عامل النصب في (رسولاً)، وفي الوقت عينه يبرّر توصيف الذكر بأنّه رسول، محافظاً على كون الذكر هو القرآن الكريم، دون أن ينسب التنزيل للرسول نفسه، وهو أفضل الوجوه المنسجمة مع مجمل التعابير القرآنيّة، والعلم عند الله.

الرواية السابعة عشرة: خبر حمزة بن الطيار، أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها، قال: «كفّ واسكت» ـ ثم قال ـ: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكفّ عنه والتثبّت، والردّ إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾»[٢].

والرواية ظاهرة في التطبيق؛ إذ غايته أنّ الإمام استند إلى كبرى عامة متضمّنة في الآية، إلا أنّ الرواية ضعيفة السند بحمزة بن الطيار (حمزة بن محمّد الطيار، حمزة الطيار)، فهو مجهول الحال، وما ورد من روايات في مدح الطيار راجع إلى والده، ولا يحرز رجوعه إليه[٣].

الرواية الثامنة عشرة: خبر هشام بن سالم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ من هم؟ قال: «نحن»، قلت: علينا أن نسألكم؟ قال: «نعم»، قلت: عليكم أن تجيبونا؟ قال: «ذاك إلينا»[٤].

(١) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢٨: ٣٠٢؛ وفضل الله، من وحي القرآن ٢٢: ٣٠٠.

(٢) الكافي ١: ٥٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥؛ ومستدرك الوسائل ١٧: ٢٦٨.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ٢٨٣، رقم ٤٠٤٢؛ و٢٩١، رقم: ٤٠٦٦؛ و٢٩٣ ـ ٢٩٥، رقم: ٤٠٧١.

(٤) انظر: مستدرك الوسائل ١٧: ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ وبصائر الدرجات: ٥٩؛ وأمالي الطوسي: ٦٦٤.

والرواية رواها الصفار في بصائر الدرجات، وهي تامة السند بناءً على صحّة الكتاب الموجود اليوم بين أيدينا للصفار، كما نقلها عنه النوري في المستدرك، وسندها في أمالي الطوسي ضعيف، وهي ظاهرة في التفسير؛ لأنها جواب عن سؤال في فهم الآية، وإن احتملت التطبيق، على تقدير أن يكون السائل يريد بيان أهل الذكر في هذه الأمّة مثلاً، وسيأتي طرح هذا الاحتمال بعون الله.

الرواية التاسعة عشرة: خبر زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام، في قول الله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ من هم؟ قال: «نحن»؟ قلت: فمن المأمورون بالمسألة؟ قال: «أنتم..»[1].

والظاهر صحّة السند، بعد صرف النظر عن صحّة كتاب بصائر الدرجات الموجود بين أيدينا اليوم، وقد ورد المضمون عينه عن زرارة بسند آخر أيضاً في المصدر نفسه، هذا ويحتمل حملها على التطبيق، لكنّها أقرب إلى التفسير كما قلنا في سابقتها.

الرواية العشرون: خبر ابن شهر آشوب، قال الحارث: سألت أمير المؤمنين عن هذه الآية؟ قال: «والله إنّا نحن أهل الذكر، نحن أهل العلم، نحن معدن التأويل والتنزيل»[2].

والخبر مرسل، ويحتمل التطبيق جداً.

الرواية الواحدة والعشرون: خبر ابن البطريق، قال: في تفسير قوله تعالى: فاسألوا أهل الذكر، قال: قال جابر الجعفيّ: لما نزلت هذه الآية قال علي عليه السلام: «نحن أهل الذكر»[3].

---

(١) الصفار، بصائر الدرجات: ٥٩؛ ومستدرك الوسائل ١٧: ٢٧٧؛ وتفسير علي بن إبراهيم القمي ٢: ٦٨.

(٢) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٣١٣.

(٣) ابن البطريق، عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٨٨.

والخبر ضعيف السند، ومرسل، ويحتمل التطبيق.

الرواية الثانية والعشرون: خبر الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر الباقر، في قول الله: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾، قال: «رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته هم أهل الذكر، وهم الأئمّة»[1].

والخبر في أحد طريقيه ضعيف السند بالإرسال، حيث نقله ثعلبة عن بعض أصحابنا عن محمّد بن مروان، مضافاً إلى أنّ جميع المسمّين بمحمّد بن مروان لم تثبت وثاقتهم، وعددهم يبلغ حوالي التسعة أشخاص، إن لم ترجع بعض الأسماء إلى بعض، وقد وقع في السندين اسم محمّد بن مروان، فالخبر ضعيف.

وأمّا من حيث الدلالة، فتحتمل الرواية تفسير الذكر برسول الله وتفسير أهل الذكر بأهل بيته، فيما تحتمل تفسير أهل الذكر بالنبيّ وأهل بيته معاً مما يقرّب أن يكون معنى الذكر هو القرآن الكريم، والبيان أقرب للتفسير منه للتطبيق، إلا بناء على فرضيّة أنّه يراد بيان أهل الذكر في الأمّة المسلمة، وسيأتي ما يشير إلى هذا.

الرواية الثالثة والعشرون: خبر سليمان بن جعفر الجعفري، قال: سمعت أبا الحسن يقول في قول الله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾، قال: «نحن هم»[2].

وحالها حال سابقتها في الدلالة، وهي معتبرة سنداً، لكنّ اعتبارها السندي مبنيّ على صحّة كتاب بصائر الدرجات.

الرواية الرابعة والعشرون: خبر المعلّى بن خنيس، عن أبي عبد الله الصادق، في قول الله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾، قال: «هم آل محمد»، فذكرنا له حديث الكلبي أنّه قال: هي في أهل الكتاب، قال: فلعنه وكذّبه[3].

---

(١) بصائر الدرجات: ٦٠ ـ ٦١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٦١.

والرواية معتبرة السند وفقاً لكتاب بصائر الدرجات، وهي ظاهرة في الحصر تقريباً، ما لم نجعله إضافيّاً، بملاحظة زمن الأئمّة لا مطلقاً، وقد تقدّم ما يشبهها والتعليق عليه، فلا نعيد.

الرواية الخامسة والعشرون: خبر عمار الساباطي، عن أبي عبد الله الصادق، أنّه سئل عن قول الله تعالى: ﴿**فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾، قال: «هم آل محمد، ألا وأنا منهم»[١].

والخبر كسابقه، فلا نطيل.

الرواية السادسة والعشرون: خبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿**فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾، قال: «الذكر القرآن، وآل رسول الله صلى الله عليه وآله أهل الذكر، وهم المسؤولون»[٢].

وقد صار المعنى واضحاً.

هذا، وثمّة روايات قليلة أخرى ضعيفة المصادر ومتأخّرة أيضاً، أوردها المجلسي في البحار، فراجع الباب الذي خصّصه لهذا الموضوع[٣].

المقاربة الإجماليّة التحليليّة لروايات آية الذكر

وإذا أردنا تقديم مقاربة إجماليّة لهذه النصوص هنا يمكن القول:

١ ـ إنّ ما قيل عن الضعف السندي لتمام هذه الروايات غير صحيح، بل بعضها صحيح السند إمّا حتماً، وهي ثلاث روايات (رقم: ١٠ ـ ١١ ـ ١٢)، أو على مبنى صحّة كتاب بصائر الدرجات (رقم ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥ ـ ٢٦ ـ والحديث الملحق برقم ٥). نعم غالبيتها ضعيفة السند (رقم: ١ ـ ٢ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٩ ـ ١٣ ـ ١٤ ـ

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٦٢.

(٣) انظر: بحار الأنوار ٢٣: ١٧٢ ـ ١٨٨.

١٥ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢). وهناك رواية واحدة لا يعلم أنّها لأحد الأئمّة أساساً، وهي رواية زيد (رقم: ٣)، وهي ضعيفة السند.

٢ ـ إنّ بعض هذه الروايات ظاهر في التطبيق (رقم: ١١ ـ ١٢ ـ ١٤ ـ ١٧)، لكنّ بعضها الآخر ظاهر في التفسير والحصر، إمّا تعيّناً (رقم: ٣ ـ ٦ ـ ١٠ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٨ والملحق برقم ٥)، أو بنحو لا يمانع التطبيق (رقم: ١ ـ ٢ ـ ٧ ـ ٠ ـ ١٣ ـ ١٩ ـ ٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥ ـ ٢٦)، نعم هناك حديث يحتمل التفسير والتطبيق معاً (رقم: ٤).

نعم، يوجد احتمال في أن يكون الحصر في روايات الحصر إضافيّاً بلحاظ الأمّة المسلمة، لكنّه محض احتمال؛ إذ عليه كان يلزم أن يبيّن الإمام ذلك في الروايات التي تنفي كون أهل الذكر هم أهل الكتاب، بأنّ يقول بأنّه أراد القرآن ذلك فيهم عندما كان ذلك في عصر النبيّ، أمّا اليوم ولا أحد يشكّك في بشريّة الأنبياء، فإنّه لا معنى لإرجاع الناس لعلماء أهل الكتاب، بل لابدّ أن يكون المصداق شيئاً آخر، وليس من هو مصداقٌ حقيقي لعنوان أهل الذكر اليوم في الأمّة سوانا. وهذا كلّه لا يظهر من هذه الروايات الحاصرة، والنافية لعلماء أهل الكتاب، بل حتى الحصر الإضافي في أهل البيت كان ينبغي ظهوره ولو في بعض هذه الروايات الكثيرة بإشارة أو قرينة أو عبارة، بحيث يُفهم أنّه يراد تأكيد منزلة أهل البيت ونفي العنوان عن سائر علماء عصرهم، بل في صحّة نفي هذا العنوان عن غير أهل البيت في زمانهم نظرٌ، إلا بضرب من المبالغة والتنزيل منزلة العدم، دون الحمل على الحقيقة.

٣ ـ إنّ بعض الروايات ـ ومنها الصحيح سنداً كالرواية العاشرة، وغير الصحيح كالرواية السادسة عشرة ـ ترفض تفسير الآية بأهل الكتاب، مبرّرةً ذلك بأنّهم يدعون إلى دينهم، وقد توقّفنا عندها قليلاً.

٤ ـ إنّ بعض هذه الروايات جعل المراد من الذكر النبيّ ﷺ، وبعضها جعل المراد من الذكر القرآن.

٥ ـ إنّ بعض هذه الروايات علّقنا عليه بتعليقات متنيّة، ونعتقد أنّ بعضها يؤثر في

حصول الوثوق بالصدور فيها أو في بعضها على الأقلّ، وهي الروايات (رقم: ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٠ ـ ١٢ ـ ١٥ ـ ١٦)، وبينها ثلاث روايات معتبرة السند، وهي (رقم: ٨ ـ ١٠ ـ ١٢).

وعليه:

أ ـ إذا أردنا أن نأخذ خصوص الروايات الصحيحة، فتكون الروايات الضعيفة غير مستندٍ إليها هنا، وإنما تصلح مؤيّداً، بخلاف ما لو أخذنا المجموع فهو نافع ولو كان ضعيفاً خاصّة على مبنى الوثوق.

ب ـ إنّ الروايات الصحيحة السند وغيرها التي تفيد التطبيق، لا تمنع عن الشمول لغير أهل البيت، كعلماء أهل الكتاب، وكذا الرواة والعلماء، فورودها لا يضرّ المستدلّ بآية الذكر على حجيّة خبر الواحد؛ لأنّه لا يحصرها بالرواة، بل يجعلهم أحد المصاديق والتطبيقات، وهكذا الروايات التي ظاهرها التفسير ولكنّها تحتمل التطبيق، فهذه يمكن ترجيح التطبيق فيها لو أخذنا بالنقد المتني الذي سجّلناه سابقاً، فسيكون مساعداً في الجملة على تقوية احتمال التطبيق في بعض الروايات التي تحتمله.

ج ـ إنّ الروايات التي تفيد الحصر بأهل البيت وتنفي أن يكون المراد علماء أهل الكتاب وغيرهم، بحيث لا تحتمل التطبيق، وفيها رواية واحدة صحيحة السند حتماً (رقم: ١٠)، وأكثر من رواية صحيحة على أساس كتاب البصائر (رقم: ١٨، والخبر الملحق برقم: ٥)، فالذي يبدو لنا أنّها معارضة للقرآن؛ ذلك أنّ هاتين الآيتين وردتا في سورتي: النحل والأنبياء، وهما سورتان مكّيتان، وفي مكّة ظاهر الآيات القرآنية المساجلة مع المشركين، وظاهر الآيتين ـ بقرينة الصدر وغيره، كما تقدّم ـ أنّ النقاش كان يدور حول إرسال رسل من البشر، كما تفيده الآيات الأخر، بل إنّ الآية السابعة من سورة الأنبياء جاء بعدها فوراً: ﴿**وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ**﴾ (الأنبياء: ٨)، وهذا يؤكّد أنّ موضوع الآيتين هو بشريّة الأنبياء، كما فهمه المفسّرون أيضاً، وعليه فإذا أحيل إلى أهل الكتاب قصّة بشرية الأنبياء، فلا معنى

لاعتراض بعض الروايات هنا بأنّ الإرجاع إلى أهل الكتاب لكي نأخذ منهم دينهم كما قلنا، فالسياق بعيد عن هذا كلّه.

يضاف إليه، أنّ أهل الكتاب وإن قال بعضهم بألوهية بعض الأنبياء، لكنّ المهم أنهم لا يمانعون وجود الأنبياء البشر، بل يعتقدون بهم، فالإحالة إليهم في غاية المنطقيّة، وهي إحالة للاحتجاج على قريش فيما زعمته.

أما إذا أحيل في الفترة المكّية على أهل البيت النبوي، فهو خلاف الاحتجاج؛ إذ ـ كما قال الصدر ـ هم لا يؤمنون بالنبي نفسه وكلماته حتى يأخذوا بقول أهل بيته، ونضيف إليه: إنّنا لم نسمع أحداً علّق على الآية في الفترات المكّية ولا المدنية، بأنه كيف يحيلنا إلى أهل بيته؟ كما رأينا مثله في حديث الدار، فهو قال لنا بأنّ الأنبياء بشر فكيف ـ ونحن لا نصدّقه ـ يحيلنا إلى أهل بيته؟ ولم نجد من سأل أهل البيت في هذا الموضوع تاريخياً آنذاك بوصفه ردّ فعل على الموضوع.. وهذا كلّه يبعّد الاحتمال الوارد في الروايات المفسّرة ـ لا المطبّقة ـ ويفقدنا في الحدّ الأدنى الوثوق بصدورها. وفرضيةُ باطن القرآن قلنا سابقاً بأنّها لا تقدّم جديداً إن لم تحلّ مشكلة هذه المنافاة مع ظاهر القرآن الكريم.

كما أنّ الروايات التي فسّرت الذكر في الآيات التي نحن بصددها بالنبيﷺ يرد عليها ما تقدّم سابقاً، مضافاً إلى مشاكل سنديّة متفرّقة سبق أن ذكرناها، مضافاً إلى وقوع التعارض في بعض الروايات من حيث معنى الذكر في الآيات بين كونه القرآن أو النبيّ.

قد تقول[1]: إنّ معنى الآية هو: وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم، فاسألوا لبيان ما نُزِّل إليكم أهلَ الذكر العالمين بالبيّنات والزبر، إن كنتم لا تعلمون بالبيّنات والزبر، وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزِّلَ إليهم من البينات والزبر

---

(١) غرضنا من الإشارة هذه هو التعليق على ما أشكل به أحد الأعزّة من طلابنا، وهو الشيخ محمد سليم العاملي حفظه الله.

ولعلّهم يتفكّرون. فتكون الآية دالّة مباشرة على العالمين بالبينات والزبر المنزل عليهم تلك البيان، وهم الأنبياء والملحقون بهم، لا علماء بني إسرائيل، والسياق الداخلي أولى بالتقديم من السياق الخارجي.

والجواب: هذا غايته تعميم دلالة الآيات بحيث يشمل الأنبياء وكلّ من كان له علم بالبيّنات والزبر، وهذا هو مطلبنا، فنحن لم ندّعِ أنّ الآيات خاصّة بعلماء أهل الكتاب بالضرورة، لكنّ ما نفيناه هو اختصاصها بأهل البيت النبوي ونفي سياقها الخارجي والتاريخي. وأمّا مسألة السياق الداخلي والخارجي فيلزم أخذهما معاً؛ لأنّ السياق الداخلي لا يناقض الخارجيَّ، فإنّ الخارجي يقول بكون علماء أهل الكتاب مصداقاً للمفهوم الوارد في الآية (أهل الذكر)، بينما السياق الداخلي يقدّم عنواناً عامّاً ينطبق على الأنبياء، فيكون السياق الخارجي مبيّناً لمصداق موردي تاريخي لحظة النزول للعنوان العام الذي أفاده السياق الداخلي، وإلا لزم حصر العنوان بالأنبياء الموحى إليهم ولو بقرينة التنزيل واحتماليّة القرآن من كلمة الذكر في هذه الحال، فلا يشمل حتى الأئمّة، فتامّل جيداً.

فالأصحّ هنا الأخذ بالروايات المطبّقة، والتي فيها التام سنداً (وما تمّ سنداً فيها هو رقم: ١١ ـ ١٢)، مؤيَّداً بالضعيف، ونرى أنّ القدر الموثوق بصدوره من مجموع هذه الروايات هو تطبيق العنوان القرآني على أهل البيت في هذه الأمّة بوصفهم المصداق الأبرز، بضميمة ما ذكرناه في الملاحظة الأولى السابقة، وما سوى ذلك فلا نملك وثوقاً بصدوره بعد مشاكل سنديّة ومتنيّة تقدّمت، مما يعني أنّ كلام الشيخ الأنصاري في الحصر غير مفيد، فالإشكال بهذه النصوص على حجيّة خبر الواحد من الآية في غير محلّه.

نتيجة البحث في آية الذكر

والنتيجة: إنّ الإشكال الأساس على الاستدلال بآية الذكر هنا هو أنّ ظاهرها أو

القدر المتيقّن من ظهورها هو كون السؤال فيها لأجل تحصيل العلم، وليس فيها سياق السؤال لأجل التعبّد بالجواب، خاصّة وكون سياقها القرآني وارداً في واحدة من أهمّ أصول الدين، مضافاً إلى أنّ عنوان أهل الذكر يفرض عرفاً كون الشخص ممّن يصدق عليه الفقه والعلم في الدين والمذكِّرات، وهذا كلّه لا يتماهى مع مفهوم حجيّة الخبر، بل هو أجنبيّ عنه تماماً. وبهذا يظهر من مجموع ما تقدّم عدمُ صحّة الاستدلال بآية الذكر على حجيّة خبر الواحد.

الآية الخامسة: آية الأُذن وحجيّة الآحاد

استدلّ بعض العلماء المسلمين بآية الأُذن لإثبات حجية خبر الواحد الظنّي، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (التوبة: ٦١).

وكيفيّة الاستدلال بهذه الآية الكريمة على حجيّة خبر الواحد أنّ الله تعالى مدح نبيّه فيها بأنه يصدّق المؤمنين، ولكي يؤكّد على هذا المدح قرنه بتصديق الرسول لله تعالى، وهذا المدح يكشف عن حُسن هذا التصديق، وما دام حسناً فهو واجب، ولو لعدم تفكيك أحد بين حُسن الأخذ بقول الثقة وبين وجوبه. نعم يلزم تقييد إطلاقها بمثل منطوق آية النبأ.

بل قد يتعزّز هذا التفسير والاستشهاد بالآية بما جاء في خبر حريز بن عبد الله السجستاني، من أنّه كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبت إنّ فلاناً يريد الخروج إلى اليمن، وعندي كذا وكذا دينار، أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يا بني، أما بلغك أنه يشرب الخمر؟» فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال: «يا بني، لا تفعل»، فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنانيره فاستهلكها ولم يأته بشيء منها،

فخرج إسماعيل وقضى أنّ أبا عبد الله‌ عليه السلام حجَّ وحج إسماعيلُ تلك السنة، فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللهم أجرني وأخلف عليّ، فلحقه أبو عبد الله فهمزه بيده من خلفه، فقال له: «مه يا بني، فلا والله مالك على الله [هذا] حجّة ولا لك أن يأجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك أنّه يشرب الخمر فائتمنته»، فقال إسماعيل: يا أبت إني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون، فقال: «يا بني، إنّ الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿**يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين**﴾، يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم، ولا تأتمن شارب الخمر؛ فإنّ الله عزّ وجل يقول في كتابه: ﴿**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم**﴾، فأيّ سفيه أسفه من شارب الخمر؟! إنّ شارب الخمر لا يزوّج إذا خطب، ولا يشفع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله أن يأجره ولا يخلف عليه»[1]. حيث استند الإمام لهذه الآية في الإلزام بتصديق المؤمنين.

وقفات نقاشيّة مع الاستدلال بآية الأُذن على خبر الواحد

إلا أنّ الاستناد إلى هذه الآية الكريمة واجه ـ ويواجه ـ مناقشات:

المناقشة الأولى: ما ذكره غير واحد من الأصوليّين، من أنّ المراد بالأُذُن هو الشخص سريع التصديق والذي يحصل عنده القطع سريعاً من قول الغير، لا ذاك الذي لا يحصل له علم؛ لكنه يتعبّد بقول الغير ويعمل به تعبّداً لا علماً[2].

وهذا الكلام هو المطابق لكلمة «يؤمن» المقرونة بالإيمان بالله، أي إنه هو المصدّق بالله وبكلمات المؤمنين، مما يجعل الإيمان هنا بمعنى العلم لا الظنّ المعتبر، لكن كان المفترض بالمناقش هنا أن يبيّن لنا أنه إذا كان الرسول يصدّق المؤمنين بنحو يحصل له

---

(١) الكليني، الكافي ٥: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٣٤؛ وكفاية الأصول: ٣٤٦؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤٤؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥١٩؛ وانظر، الأردبيلي، زبدة البيان: ١٨٩.

القطع بقولهم، وشهدت الرواية السابقة على تطبيق هذا المفهوم من جانب الإمام الصادق في حواره مع ولده إسماعيل، أفلا ينبغي للمؤمنين أن يحصل لهم العلم من قول المؤمن؟!

وبعبارة أخرى: عندما يحصل أن يقطع النبي بقول المؤمنين، فما هي ردّة الفعل من جانب المؤمنين في حقّ بعضهم بعضاً بعد أن مدح الله رسولَه على هذه الخصلة الحسنة الحميدة، مع كون كلمة «المؤمنين» الواردة في الآية جمعاً محلّى بالألف واللام، مما يجعله مفيداً للعموم؟!

إنّ هذه النقطة لم يكملها المناقش هنا، فمناقشته إذا كانت صحيحةً، لكنها تحتاج إلى ردم بعض الثغرات، وسيأتي.

وربما من هنا استبعد بعض العلماء هذا التفسير بحجّة أنّ سرعة القطع هي صفة ذمّ وليست مدحاً[1].

المناقشة الثانية: لا يراد من تصديق النبيّ للمؤمنين هنا ترتيب آثار الواقع على المخبر به، وإلا لو كان الأمر كذلك للزم أن لا يكون النبي أذُن خير لجميع المؤمنين، فلو فرضنا أنّ مؤمناً أخبر عن آخر بالزنا أو السرقة، فإنّ تصديق النبي للمخبر ليس فيه خير لمن أخبر عنه، وإن كان خيراً للمخبِر نفسه في أنّه قد صُدّق وأُخذَ بخبره، لاسيما على تقدير أنّ المخبِر كان قد أخبر بخلاف الواقع ـ ولو اشتباهاً ـ فإن الشرّ النازل على المخبَر عنه سيكون واضحاً ومتمحّضاً في الشريّة. وهذا كلّه معناه أنّ تصديق المخبِر يفيد إظهار قبول خبره وعدم تكذيبه وإلقاء قوله جانباً، وبهذا يجمع بين الطرفين، فمن جهة يؤخذ بقول المخبِر من حيث لزوم الاحتياط الواقعي مع المخبَر عنه والحذر منه، كما يحترم المخبَر عنه بعدم ترتيب الآثار الظاهرية في حقّه نتيجة إخبار المخبر، وكأنّ

---

(١) انظر: البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٢٥؛ والحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٨٠، الهامش.

تصديقهم هو عدم ردعهم.

والذي يدعم هذا اللون من التفسير للآية ما جاء في تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام يبرّر تصديق النبيّ للمؤمنين بأنّه كان رؤوفاً بهم ورحيماً[١]، فإنّ الرحمة والرأفة بجميع المؤمنين ينافيه الأخذ بخبر بعضهم ضدّ بعضهم الآخر، لاسيما على تقدير إنكار المخبَر عنه وتكذيبه لذاك الخبر.

كما يتعزّز هذا التفسير أيضاً بما جاء في سبب نزول هذه الآية الكريمة، من أنّ منافقاً تحدّث بالنميمة عن النبيﷺ بين الناس، فأخبر الله تعالى رسوله بالأمر، فأحضر النبي ذلك المنافق وسأله، فما كان من المنافق إلا أن حلف أمام رسول اللهﷺ أنه لم يفعل ذلك، فقبل منه النبي ما ادّعاه، فخرج الرجل يطعن على النبي أنّه يصدّق الله ربّه الذي أخبره، كما يصدّقني بعكس ذلك، فنزلت الآية في أنّه يصدّق الله والمؤمنين.

فإنّ سبب النزول هذا شاهدٌ واضح على أنّه لا يراد من التصديق ترتيب الآثار؛ إذ يلزم من تصديق المنافق في فرض القضية تكذيب الله سبحانه وتعالى، فيكون معنى التصديق مجرّد إظهار القبول[٢]، لاسيما ـ على هذه الرواية ـ وأنّ المراد بالمؤمنين هم المقرّون من غير اعتقاد، حيث إنّ المنافق لم يكن معتقداً بالإسلام، فيكون الإيمان له مناسباً مع إيمانه هو نفسه بالإسلام، أيّ مجرّد تصديق ظاهري غير حقيقي.

وهذه المناقشة يتوقّف عندها؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ هذا التفسير الذي اختاره الشيخ الأنصاري وآخرون يناقض ما قاله بعضهم أنفسهم في مدح النبيّ بأنه أُذُنٌ بمعنى سريع القطع، فهناك استفاد سرعة القطع

---

(١) تفسير العياشي ٢: ٩٥.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٣٤ ـ ١٣٥؛ والقزويني، رسالة في العدالة: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤٤ ـ ٢٤٥؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣١؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١١٠ ـ ١١١؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٢٤؛ وانظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩١؛ وتفسير القمي ١: ٣٠٠.

بكلام المؤمنين نتيجة حسن الظنّ بهم، وهنا استفاد عدم ترتيب الآثار، مع أنّ المؤمنين في الآية جمعٌ دالّ على العموم على كلا التقديرين، فكيف يحصل له القطع بقول المؤمنين من جهة ثم لا يرتب الآثار على هذا القطع؟! إلا أن يقال: إنّ أحد الجوابين تنزّلي، كما هي طريقتنا في غير موضع.

ثانياً: إنّ تفسير التصديق في الآية بمحض التصديق الظاهري غير عرفي بالطريقة التي بُيّن فيها؛ فإنّ الظاهر من الإيمان بقولهم هو حصول التصديق الحقيقي، وجعل الإيمان بالله في عرض الإيمان بهم كاشف عن وحدة الأمر، فكما يكون الإيمان هناك قلبياً واقعياً تترتب آثاره عليه، فكذا هنا؛ لوحدة السياق وعدم مبرّر لغيره.

والذي دفعهم لهذه الفرضية أنّ تصديق بعض المؤمنين يوجب لحوق الضرر بفريق آخر منهم، وهو خُلف ﴿أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾، وهو تفسير حرفي للمسألة، فالآية لا تريد أن تقول: إنّ كلام المنافقين في أنّ الرسول أذن هو كلام صحيح، بل إنّه أذُن خير، أي إنكم إذا رأيتم منه القبول بما تقولون فذلك لما له من آثار حسنة، فهو لم يقرّهم على وصف الأذن الظاهر في القبول بكلّ ما يسمع، بل أعرض عنه ووصفه بأنّه أذن الخير، وهذا معناه أنّه عندما يقبل منكم فذلك للخير في ذلك لكم، كما أنّ وصفه بأنه يصدّق المؤمنين كذلك، أي أنه يصدّق بما يجعل في التصديق خيراً. والتصديق للمؤمنين وكونه أذن خير لهم ظاهرٌ في الجماعة لا الأفراد، أي أنه عندما يأخذ بقول أحدهم فلما في الأخذ من الخير للمؤمنين، لا لآحادهم، وعليه فيكون هذا الإشكال في مسألة لحوق الضرر بمؤمن آخر بنفسه ـ عندما يضمّ لكلمة ﴿خَيْرٍ لَّكُمْ﴾ ـ موجباً لتقييد كون النبي أذناً بحالة ما إذا كان أخذه بالخبر لمصلحة المؤمنين، ولو المصلحة النوعيّة، فمثل هذه الفروض التي ذكروها خارجة عن مدلول الآية الكريمة.

وعليه، فنبقي الآية على ظاهرها، وهي التصديق الحقيقي الموجب لترتيب الآثار، لكننا نقيّد التصديق بقرينة متصلة (أو احتمال قرينيّة الموجود المتصل)، وهي: ﴿خَيْرٍ لَّكُمْ﴾، أي إنّ النبي يأخذ بالخبر منكم حينما يكون هناك خير لجماعتكم، ولا مانع من

إرادة الخير النوعي للجماعة حتى لو لحق ضررٌ بفرد أو فردين على تقدير إصابة الشاهد، بل وحتى على تقدير خطئه، فإنّ أُذن الخير معناها أن يرجع محصّلها إلى الصالح العام للجماعة، وبهذا تصبح الآية أجنبية عن بحث خبر الواحد كما سنرى، بناءً على قرينيّة كلمة (خير) مقابل جعل (يؤمن للمؤمنين) بمثابة التعريف بخيريّة الأُذن، كما لعلّه المتصوّر من المستدلّين هنا، ويكفي التردّد، فلاحظ.

ومنه ظهر أنّ رواية العياشي ـ وهي ضعيفة السند بالإرسال ـ لا تنافي ما نقول، بل تدعمه؛ لأنّ الرأفة لا تستدعي النظرة الفرديّة لها، فالقصاص رأفة بالمؤمنين وحياة، حتى لو ألحق ضرراً ببعضهم، وقبول شهادات الشهود رحمة ورأفة بالمجتمع، فلا ينبغي النظر بفرديّة إلى مثل هذه المفاهيم.

وأما رواية أسباب النزول، فلم يحرز ثبوتها، وقد وردت في تفسير القمي بسند غير معتبر، بل لم يظهر فيه أنّها من كلام النبي أو أحد الأئمة أساساً فليراجع[1]، فلا يستند إليها هنا.

والنتيجة: إنّ تفسير التصديق بالتصديق الظاهري فحسب، خلاف الظاهر، ولا مبرّر له من الداخل ولا من الخارج.

المناقشة الثالثة: ما ذكره بعض الأصوليّين ومنهم المحقّق الخراساني، من أنّ المراد بالتصديق هنا هو التصديق فيما ينفعهم ولا يضرّ غيرهم، فهذا هو الذي يجمع بين مفهوم التصديق ومفهوم الخير، وهو ما تدلّ عليه الروايات التي تقول بتصديق المؤمن فيما يدّعيه وتكذيب غيره فيما يدّعونه عليه حتى لو شهد ضدّه خمسون قسامة؛ إذ القسامة الخمسون هم مؤمنون أيضاً، فيكون المراد التصديق بما ينفع ولا يضرّ كلّ بحسبه، وهذا هو المراد من تصديق المؤمنين في قصّة إسماعيل بن أبي عبد الله[2].

---

(١) انظر: تفسير القمي: ١: ٣٠٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٦؛ ودرر الفوائد ٢: ٣٩٢؛ ووسيلة الوصول: ٥١٩ ـ ٥٢٠.

وهذه المناقشة أفضل من سابقتها، وقد قلنا: إنّ المراد بالتصديق هو ذاك التصديق الذي يكون فيه الخير للمؤمنين بنظرة غير آحاديّة، وهذا ما ينتج أقلّ نسبة ضرر، بلا حاجة إلى افتراض فيما ينفع ولا يضرّ بالغير، فحتى لو كان فيه ضرر على واحد يمكن أن يتصوّر فيه الخير، ويشهد لهذا التفسير النوعي الذي قلناه المخصّصاتُ الواردة على هذه الآية؛ فالنبي يأخذ بالشهادات في باب القضاء، ويأخذ بالخبر المفيد للعلم أو الاطمئنان، وهذه كلّها تجرّ مصالح ومضارّ على آحاد المؤمنين وهي ليست بالقليلة، وإذا ضممنا حجيّة خبر الواحد الثقة ـ كما هو رأي الخراساني نفسه ـ فسيعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً بأخبار الثقات، وهذا ما فيه ضررٌ على الآحاد أيضاً، فالقول بأنّ النبي يُمتدح في هذه الآية بأنه يصدّق المؤمنين فيما ينفعهم ولا يضرّ غيرهم بهذه النظرة الفردية خلاف واقع النبي؛ لهذا قلنا: يلزم فهم الآية فهماً اجتماعياً عاماً لا فهماً فردياً.

يضاف إليه أنّ قصّة إسماعيل يصعب حملها على هذا الأمر؛ فعندما يطلب الإمام من ولده عدم المتاجرة مع هذا الرجل لأنه يشرب الخمر تصديقاً للناس فيما يقولونه عنه، فهو يضرّه؛ لأنه ـ لاسيما لو عمّمنا المفهوم ـ يعطّل عليه تجارته ولو في بعض الموارد والحالات، وهذا ما يبطل فرضية أنّ المراد من الآية تصديقهم بما ينفعهم ولا يضرّ غيرهم، فإن هذا يضرّ غيرهم، إلا إذا قيل ـ كما ذكره القزويني ـ بأنّ ترك المتاجرة كان من باب الاحتياط، لا من باب التصديق، وأنّ ذكر الآية في خبر حريز كان استدلالاً غير حقيقيّ، بل للتقريب[1]، وهو غير واضح وإن كان محتملاً.

المناقشة الرابعة: ما يمكننا ذكره في المقام، وهو أنّ الآية تمتدح النبي أنه يصدّق المؤمنين نحو تصديق يكون خيراً لهم، لا مطلق التصديق، ولا التصديق الذي يكون فيه الشرّ لهم، وهذا العنوان عام لا يحرز أنّ خبر الثقة الظنّي يندرج تحته أو لا؟ لهذا لا يكون في هذه الآية أيّ دلالة على الموضوع هنا، بل هي ساكتة عنه؛ لعدم كونها بصدد

---

(١) انظر: القزويني، رسالة في العدالة: ١٢٦.

تحديد مصاديق التصديق الخيري والأذُن التي تجرّ خيراً، بل هي بصدد وصف النبي بأنه أُذُن خيرٍ لا غير.

وهذه المناقشة يعزّزها بُعد أن يكون النبي صلى الله عليه وآله يصدّق دوماً كلّ مؤمن بمعنى المسلم، فهذا أمر غير عقلاني ولا عقلائي إطلاقاً؛ لذا كان لابدّ من تضييق الدائرة بعنوان الخير والصلاح مما يجعل المفهوم غير محدّد المصاديق ولا بصدد بيانها.

المناقشة الخامسة: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الآية الكريمة أجنبيّة تماماً عن مسألة خبر الواحد؛، لأنّها وردت في سياق أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يسمع لكلّ الناس في مقابل السلاطين الذين لا يمكن لكلّ أحد الوصول إليهم، فهو أُذُن بمعنى أنّه يسمع للجميع، تماماً كما نقول للجاسوس: هو عين، مبالغةً؛ لكثرة استعماله لعينه، فكثرة سماع الرسول للناس وعدم وضعه قيوداً وحدوداً وحواجز بينه وبين عامّة الناس هو الذي كان عيباً عليه من قبل بعض المنافقين، وأنّ كلّ من عنده شيء يذهب إليه ويسمع للجميع، وأين هذا من بحث حجية خبر الواحد؟![١].

ويجاب أوّلاً: إنّ الروايات التاريخية الواردة في أسباب نزول هذه الآية لا تساعد على هذا التفسير؛ فأكثرها يتحدّث عن أنّهم كانوا يقولون بأنّ بإمكاننا أن نذهب للنبي ونقول له وسوف يصدّقنا[٢]، فما هو الموجب لحذف مسألة التصديق الواردة في هذه النصوص التاريخية؟!

وهذ الجواب مبنائيّ وجدليّ لو التزم به صاحب المناقشة هنا، وإلا فربما تكون أسباب النزول هذه مجرّد أخبار آحاد ضعيفة، والمفروض أنّنا لم تثبت عندنا حجيّة خبر الواحد بعدُ، ما لم نضمّ هذه النصوص إلى كلمة (يؤمن للمؤمنين)، الظاهرة في التصديق لا محض الاستماع، ومن ثمّ يكون خطأ هذه المناقشة أنّها قصرت نظرها على

---

(١) انظر: الغروي الإصفهاني، بيرامون ظنّ فقيه: ٢٦٦ ـ ٢٧٠.

(٢) راجع: الطبري، جامع البيان ١٠: ٢١٥ ـ ٢١٦؛ والطبرسي، مجمع البيان ٥: ٧٨ ـ ٧٩.

كلمة (أُذن) مع أنّ موضع الشاهد الأصلي أيضاً بالنسبة للمستدلّين بالآية هنا هو جملة تصديق المؤمنين، فلاحظ.

ثانياً: إنّ حذف مسألة التصديق لا يصيّر قولهم تعييباً للنبي صلى الله عليه وآله؛ فإنّ مجرّد أنّه يفتح بابه للجميع لكي يقولوا ما عندهم مع عدم كونه يصدّقهم جميعاً ليس عيباً في نبيّ أو قائد أو زعيم، بل هو مكرُمة، سواء عند العرف أم الشرع أم العقلاء، والمناقش نفسه هنا تحدّث ـ مستطرِداً ـ عن هذه المكرمة النبوية ومدحها وانتقد الحكّام على عدم التحلّي بها، فما هو التفسير المنطقي لجعل الآخرين هذا الأمر عيباً في النبي؟! وهذا على خلاف مسألة التصديق، إذ سيجعلونه رجلاً ساذجاً بسيطاً يمكن تضليله، وهو يصدّق كلّ من يتكلّم معه، فهذه المناقشة لا تخلو من مفارقة.

المناقشة السادسة: ما يمكننا إثارته أيضاً في المقام، وهو أنّ غاية ما تفيده هذه الآية أنّ النبيّ كان يصدّق من يأتيه من المؤمنين، ويأخذ بما يقولون، ويسمع لهم ويبني على كلامهم، لكن من أين نعرف أنّ ذلك كان منه من باب العمل بالظنّ، فلعلّه كان يحصل له العلم من قول المؤمنين آنذاك؛ لكون الإيمان في تلك الفترة قويّاً بحيث يمنع صاحبه من الكذب على شخص النبيّ، ولهذا لم تقل الآية بأنّه يصدّق المسلمين، بل خصّصت التصديق بالمؤمنين، وفي هذه الحال، يكفي في صدق الآية تحقّق ذلك من النبيّ بصورة غالبيّة؛ لأنّه وصف خبري يكفي في تحقّقه صدق العنوان، كما حقّقناه في محلّه، ولا يحتاج إلى العموميّة والشموليّة المطلقة لصدق التوصيف، فلا يوجد ما يمنع من أن يكون تصديقه للمؤمنين من باب ثقته العالية بهم آنذاك، وبُعد كذبهم على شخص نبيّهم عنده، فيكون أخذه بقولهم من باب حجيّة العلم والاطمئنان، لا من باب حجيّة خبر الواحد بالضرورة، وهذا كلّه بصرف النظر عن تفسير كلمة (أُذن) بمعنى سريع القطع. وسوف يأتي لاحقاً أنّ العقلاء يعملون بأخبار الثقات المباشرة التي لا وسائط فيها على أساس استفادة العلم منها، فيكون جري النبيّ هنا جرياً عقلائيّاً أيضاً.

وبعبارة أخرى مختصرة: إنّ الاقتضاء العقلائي والمناخ التاريخي المحيط بالمؤمنين في

عصر النبيّ، وخصوصيّة التأثير الروحي للنبيّ عليهم، عناصر تساعد على حصر هذا التوصيف بحالة إفادة خبرهم العلم بمعنى كونه المقدار المتيقّن، بعد الفراغ عن عدم وجود شمولية إطلاقيّة فيه كما قلنا.

المناقشة السابعة: ما ذكره الجصّاص، من أنّ غاية ما تفيده هذه الآية الكريمة هو حجيّة خبر الواحد في الموضوعات والمعاملات والعلاقات الاجتماعيّة ونحو ذلك، لا في مجال بيان واكتشاف الشرائع والديانات والأحكام الإلهيّة[١]، فلا يتحقّق من الاستدلال بها ما يرومه الأصوليّ.

وهذا الإشكال قريب جداً، والسياقات والتركيبات تساعد عليه، ودعوى عدم الفرق غير صحيحة.

تفكيك لغوي لآية الأُذن

المناقشة الثامنة: إذا قمنا بتحليل مفردات الآية الكريمة وفقراتها نجد:

١ ـ إنّ كلمة الأُذن في اللغة، تعني أنّه رجل يستمع لما يقال له ويصغي ويقبل به[٢]، وعندما أُضيفت كلمة (خير) لها جعلت هذا القبول والاستماع خيراً، وهذا يحتمل أكثر من احتمال:

أ ـ أن يكون الخير وصفاً للاستماع نفسه والقبول، فقبوله منكم هو خير لكم، أو إنّ قبوله منكم يكون فيما إذا كان فيه الخير لكم.

ب ـ أن يكون الخير وصفاً للمسموع، فيكون المعنى: إنّه يسمع ويقبل بما تأتونه من الخير، ولا يقبل بمطلق ما تأتونه به، فلو أتيتموه بالغيبة والنميمة والبهتان، فهو لا يأخذ

---

(١) انظر: الجصّاص، أحكام القرآن ٣: ١٨٢؛ والفصول في الأصول ٣: ٨١؛ وقد يظهر من البروجردي في الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٢٥.

(٢) راجع: الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٧٩؛ وابن المنير الاسكندري، الإنصاف فيما تضمّنه الكشاف ٢: ١٩٨.

بقولكم، بل هو يأخذ بما تأتونه من أخبار خير.

والاحتمالان واردان، لكنّ الأوّل منهما أظهر عرفاً، وعلى تقديرهما معاً فهذه الكلمة (أُذن خير) لا تفيد إطلاقاً يشمل أخبار الآحاد الظنيّة؛ لأنّها ليست بصدد البيان من حيث مستوى الاحتمال في صدق إخباراتهم، بل هي بصدد بيان إمّا خيريّة تصديقه لهم، فهو لا يصدّق إلا فيما إذا رجع تصديقه إلى خير لهم، أو خيريّة مسموعه منهم، أمّا هل أنّ تصديقه في حال العلم أو الظنّ أو ما هي آلياته وهل يحصل له العلم من قولهم أو لا؟ فهذه أمور غير منظورة في الآية.

٢ ـ إنّ الإيمان بمعنى التصديق، فالإيمان بالله هو التصديق به والاعتقاد وما لذلك من نتائج نفسيّة وروحيّة، فهل الإيمان للمؤمنين بالمعنى نفسه؟

قد يقال: إنّه بنفس المعنى ولا يتغايران، وهذا هو الظاهر الأوّلي من الكلام، وقد يقال بأنّ الإيمان للمؤمنين يختلف عن الإيمان بالله، وأنّ الآية كرّرت كلمة الإيمان من جهة وأقحمت اللام الداخلة على المؤمنين من جهة ثانية؛ لأجل بيان هذا التمييز المفهومي بين الإيمانين، بحيث يكون الإيمان الأوّل هو التصديق بالله سبحانه، بينما الإيمان الثاني بمعنى منح الأمان للمؤمنين، فعندما يقال شيءٌ يستحقّ العقاب عن شخص، فيأتي ذلك الشخص فيبيّن عكسه أو يقدّم عذراً فيما فعل، فإنّ الرسول يؤمنه، بمعنى أنّه يمنحه الأمان، فينسجم هذا المعنى مع تفسير كلمة (أذن خير) بأنّه من يقبل العذر، فيغدو معنى الآية: إنّ النبيّ يقبل أعذاركم ويمنحكم الأمان فيما فعلتم أو فيما بلغه عنكم، فهو أُذن ترجع بالخير عليكم والتخفيف عنكم، ولهذا ذكر غير واحد[1] أنّ هناك من قال بالتفريق بين الإيمانين على هذا الأساس، وأنّ روايات أسباب النزول تساعد على ذلك.

---

(١) راجع: التبيان ٥: ٢٤٨؛ ومجمع البيان ٥: ٧٨؛ والجصّاص، أحكام القرآن ٣: ١٨٢؛ وفتح الله الكاشاني، زبدة التفاسير ٣: ١٢٩ و..

وإذا أخذنا التفسير الأوّل (الإيمان بمعنى التصديق) انفتحت سائر المجالات للنقاش، بينما إذا أخذنا التفسير الثاني (الإيمان بمعنى منح الأمان) خرجت الآية تماماً عن مجال الحديث عن حجيّة خبر الواحد؛ لأنّ النبيّ لا يأخذ بالخبر هنا، بل هو يمارس فعلاً أخلاقيّاً رحيماً بالمؤمنين، في قبوله عذرهم أو إنكارهم لما قيل عنهم، وربما كان غير مقتنع بهذا العذر؛ لكنّه يرأف بهم ويقبل منهم ويعفو عنهم، وأين هذا من حجيّة خبر الواحد؟ خاصّة لو كان ما أُخبر به عنهم قدجاء به الثقات!

وتفسير الإيمان بمعنى التصديق في الآية في الموضعين معاً ممكن ومعقول وبيّن، بينما التفسير الثاني غير واضح في استخدام كلمة آمنت لك، بمعنى منحتك الأمان، إلا على تقدير حذف اللام وأنّها بمعنى (آمنتك)، ويكون السياق مساعداً على ذلك، وإلا فإنّ كلمة الإيمان بمعنى التصديق تأتي متعدّيةً باللام مثل قوله تعالى: ﴿فَمَا آَمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ (يونس: ٨٣)، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ (الإسراء: ٩٠)، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: ١٧)، وقوله عزّ وجل: ﴿قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ (الشعراء: ١١١).

والتمييز بين اللام والباء هنا في هذه الآية التي نحن بصددها ربما يكون لأنّ الإيمان بالله هو تصديقٌ بذاته سبحانه، بينما الإيمان للمؤمنين هو تصديقٌ لقولهم لا لذواتهم.

٣ ـ كيف نفسّر دخول اللام على (للمؤمنين) ودخول الباء على (بالله)، ولماذا كان هذا التمييز في التعبير؟

ذكر بعضهم هنا أنّ اللام ليست للتعدية، وإنّما هي للتقوّي وتأكيد الحكم والإسناد، وليس هذا أمراً غريباً، فقد وردت نماذج من هذا في القرآن الكريم، فقد قال تعالى: ﴿.. لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٤)، والمعنى: يرهبونه، وقال تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ

يَدَيْهِ﴾ (البقرة: ٩٧)، والمعنى: إنّه مصدِّقُ الذي بين يديه[١].

وهذا الذي قيل جيّد وتحتمله اللغة، لكن يوجد احتمال تفسيري آخر يمكن طرحه ـ ولو لم نرجّحه ـ ونجده يقبل الانسجام مع فقرات الآية الكريمة، وهو أن تكون اللام للتعليل أو لبيان الغاية والنتيجة، فيصبح المعنى: إنّه يؤمن بالله وإنّه يصدّق ما يقال له ويكون تصديقه هذا لصالح المؤمنين، فهو يصدّق لأجلهم ويصدّق لما فيه من الخير لهم، وهذا ما ينسجم مع كلمة (أُذن خير) من جهة في تفسيرها بمعنى الاستماع لا المسموع، كما ينسجم مع (ورحمة للذين آمنوا)، فالآية تقول: إنّهم يقولون بأنّك تصدّق ما يقال لك، نعم أنت تصدّق تصديقاً يرجع بالخير على الآخرين، فأنت تؤمن بالله وتتصف بأنّك تصدّق؛ لما فيه صالح المؤمنين، فأنت بهم رحيم رؤوف.

ووفقاً لهذا المعنى، ستكون كلمة (يؤمن) الثانية محرّرةً من متعلّقها؛ لوضوحه في السياق السابق واللاحق، وسنفهم دخول اللام على أنّه ليس للتمييز بين التصديق ومنح الأمان بالضرورة.

وبهذا كلّه يتبيّن أنّ الآية بمختلف فقراتها لا يحصل انعقاد اطمئنان بظهور متعيّن فيها لصالح حجيّة خبر الواحد، بعد أن كان التصديق فيها مقيّداً بكونه لصالح المؤمنين، وأنّ النبيّ ليس أُذناً كما اتهموه، بل هو نوع خاصّ من الأذن، وهي الأُذن التي تكون في نفع المؤمنين ورحمتهم ومصلحتهم، وأين هذا كلّه من باب حجيّة خبر الواحد.

نقد الشاهد الروائي (خبر حريز) الذامّ لإسماعيل بن الصادق

المناقشة التاسعة: إنّ رواية حريز في قصّة إسماعيل بن أبي عبد الله (١٣٣ أو ١٣٨ أو ١٤٥هـ)، والذي ينتسب إليه المذهب الإسماعيلي من الشيعة، صحيحةُ السند على

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: القزويني، رسالة العدالة: ٢٨٩.

المشهور عند الإماميّة، وفيه إبراهيم بن هاشم الذي أحتاط شخصيّاً في التعامل مع متفرّداته. كما أنّ المثير فيها أنّه كيف عرف حريز بالكلام الأوّل الذي وقع بين إسماعيل ووالده، ثم عرف بمتاجرة إسماعيل وخسارته، ثم صادف أن كان في الحج ولاحظ الإمامَ الصادق وهو يغمز ابنه ويتحدّث معه؟! إنّ اجتماع هذه الصدف كلّها بحيث لم يكن الإمام الصادق هو من أخبر حريز بن عبد الله السجستاني بالقصّة.. يبدو فيه بعض الغرابة، وإن لم يكن بالأمر المستحيل أو البعيد. وربما لم يسمع حريز إلا ما جرى بين الصادق وإسماعيل في الحجّ، فاستنتج القصّة ثم لّما قصّ الموضوع علينا أنتجه بطريقة أخرى للتوضيح، أو يكون قد سمع بعض القصّة من غيره، وفي مثل هذه الفروض نقع في محذور التدليس منه.

يُضاف إليه أنّ في القصّة طعناً بإسماعيل بن الصادق، ونظراً لدخول هذه القصّة في سياق مذهبي بين الإسماعيلية والإمامية والواقفيّة و.. فإنّ هذا يثير حولها المزيد من الريب الذي لا يدفعنا للظنّ بسقوطها، وإنّما يضعضع الوثوق والاطمئنان بصدورها، بل قد يخلخل الظنّ بالصدور أيضاً، وسوف نتعرّض في كتابنا اللاحق المخصَّص لدائرة حجيّة الحديث، لمسألة عروض المزاحم الداخلي ـ على حدّ تعبير السيد الصدر ـ للوثوق بوثاقة الراوي في هذا المورد بخصوصه، وهذا المزاحم الداخلي هو وجود داعي الكذب فيه، وفي مثل التنافس المذهبي يمكن جداً تعقّل مثل هذه القضيّة، فليلاحظ جيداً.

وبصرف النظر عن هذا كلّه، قد يمكن القول بأنّه يصعب الأخذ بهذه الرواية؛ لمنافاة مدلولها للأصول أيضاً؛ فإنّ ظاهرها لزوم تجنّب المتاجرة مع الرجل لمجرّد أنّ الناس يقولون ذلك عنه، طبقاً لقانون تصديق المؤمنين، وهذا ترتيب أثر لمجرّد شياع تهمة على إنسان، فالإمام لم يُشر له إلى أنّ الخبر صحيح ولم يقل: إنه يفترض اليقين بمضمونه؛ كلّ ما في الأمر ـ ورغم إصرار إسماعيل أنّه مجرّد خبر لا يُحرز صدقه ـ أنّه أصرّ الإمام عليه، وهذا ما نقطع ببطلان العمل به شرعاً حتى على نحو الاستحباب؛ لأنّه أقرب إلى حجيّة الشائعات، مع أنّ مقتضى الأصل هو حُسن الظنّ بالمسلم وحمل عمله على الصحّة

والتعامل بالظاهر وغير ذلك مما وردت فيه النصوص، ما لم نقل بأنّ ترك المتاجرة معه للاحتياط لا للتصديق، أو نقول بأنّ تعدّد المؤمنين المخبرين بكونه يشرب الخمر يوجب العلم بذلك نوعاً أو نقول بأنّ هذا المورد من خصوصيات شارب الخمر لا غير، فيخرج عن مقتضى الأصول والقواعد.

يضاف إليه أنّ في الرواية أحكاماً لم يُعمل بها في الفقه الإسلامي، مثل حرمة تزويج شارب الخمر، وحرمة ائتمانه على أمانة، وتطبيق مفهوم السفاهة عليه بحيث لا يجوز تسليمه ماله أو مالكم مع تطبيق خاطئ للآية، وكلّها قضايا يحرز عدم صحّتها. الأمر الذي يضاعف التشكيك بهذا الحديث، إلا إذا قلنا بما ذكره بعضهم[1] من أنّ النهي هنا إرشادٌ لعدم الاستيمان، وأنّ مثل شارب الخمر لا يليق باستيمانه على الأموال والأعراض.

بل إنّ الرواية وردت في مصادر أُخر بشكل آخر، فقد رواها الكليني والعيّاشي ـ مرسلاً ـ عن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام، فيمن شرب الخمر بعد أن حرّمها الله على لسان نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «ليس بأهل أن يزوّج إذا خطب، وأن يصدّق إذا حدّث، ولا يشفّع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانة فأهلكها أو ضيّعها فليس للذي ائتمنه أن يأجره الله ولا يخلف عليه». قال أبو عبد الله: «إنّي أردت أن استبضع فلاناً بضاعة إلى اليمن، فأتيت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: إنّي أردت أن أستبضع فلاناً، فقال لي: أما علمت أنّه يشرب الخمر، فقلت: قد بلغني عن المؤمنين أنّهم يقولون ذلك، فقال: صدّقهم؛ لأنّ الله يقول [يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، ثم قال: إنّك إن استبضعته فهلكت أو ضاعت فليس على الله أن يأجرك ولا يخلف علي، فقلت: ولم؟ قال: لأنّ الله تعالى يقول:] ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً، فهل سفيهٌ أسفه من شارب الخمر؟! إنّ العبد لا يزال في فسحة من

---

(١) انظر: الرشتي، كتاب القضاء ١: ٩٩.

ربّه ما لم يشرب الخمر، فإذا شربها خرق الله عليه سرباله فكان ولده وأخوه وسمعه وبصره ويده ورجله إبليس، يسوقه إلى كلّ شرّ ويصرفه عن كلّ خير»[١].

فهذه الرواية تشابه القصّة الواردة في خبر حريز، غاية الأمر أنّها تحذف اسم إسماعيل، ولعلّهما حادثتان؛ لكنّ هذا التشابه ومجيء اسم حماد في السند هنا ـ وهو الراوي عن حريز في ذلك السند ـ يوجب التشويش النسبي، وفقاً لمنهج الوثوق بالصدور.

وأما رواية القسامة، فهي ضعيفة السند بيحيى بن المبارك المجهول الحال، حيث لم يرد له توثيق، سوى عبر تفسير القمي، وليس من المشايخ المباشرين[٢]، ولا نقول بهذا الرأي في علم الرجال.

وعلى أيّة حال، وبصرف النظر عمّا تقدّم، فإنّ إقحام روايات آحاديّة هنا لاستنتاج معنى من آيةٍ ما، لإثبات حجيّة خبر الواحد، فيه دور واضح، وهو غير منطقيّ ما لم يحصل اطمئنان بتلك الآحاد، وقد تبيّن صعوبته في نفسه لقلّتها، بل لقرائن عكسيّة تضعف الوثوق بها.

نتيجة البحث في آية الأُذُن

وبهذا ظهر تعدّد الاحتمالات التفسيريّة في الآية الكريمة، بما يوجب صعوبة استخراج دليليّتها على حجيّة خبر الواحد، بل الأقرب أنّها تتحدّث عن تجربة أخلاقيّة تربويّة قياديّة أخرى في شخصيّة النبيّ، وأنّه يستمع للمؤمنين، ويقبل منهم أعذارهم، ويأخذ بما يقولونه له، فيما فيه الخير لهم بوصفهم جماعةً ملتئمة، وليست الآية بصدد تمييز مستويات الاحتمال عند النبي عندما يكون أُذن خير للمؤمنين.

وبهذا كلّه، ومن خلال ما توصّلنا إليه من صحّة المناقشة الرابعة والخامسة والسابعة

(١) تفسير العياشي ١: ٢٢٠، و٢: ٩٥؛ وانظر: الكافي ٦: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٢) انظر حوله: معجم رجال الحديث ٢١: ٩١ ـ ٩٢، رقم: ١٣٦٠٢.

والثامنة، وبعض تقادير المناقشة التاسعة، وما ألحقناه بالمناقشة الثانية والثالثة، يتبيّن أنّ آية الأذُن لا دلالة لها على حجيّة خبر الواحد، بل لا ربط لها بهذا المجال أساساً.

آيات أُخَر على حجيّة خبر الواحد

توجد آيات أُخَر استند إليها بعضهم هنا وهناك لإثبات حجيّة خبر الواحد الظنّي، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧)، وقوله تعالى: ﴿.. وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ١٣٥)، وغير ذلك من النصوص القرآنيّة[١].

وتقريب الاستدلال بها صار واضحاً من مراجعة الطريقة التي استخدموها في الآيات السابقة، خاصّةً آية الكتمان وآية النفر، فلا نطيل ولا نعيد، ولعلّه لوضوح أمر هذه الآيات الأخيرة وضعف الاستدلال بها هنا هجر البحثَ فيها أغلبُ الأصوليّين المتقدّمين، فضلاً عن المتأخّرين.

نتائج البحث القرآني في حجيّة خبر الواحد

انتهينا ـ بحمد الله تعالى ـ من تصفّح النصوص القرآنية التي استدلّ بها على حجية

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: التبريزي، أوثق الوسائل: ١٦٠، ١٦١؛ والآمدي، الإحكام ٢: ٥٥، ٦٢؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٣١ ـ ٢٣٢، ٢٣٣؛ والحلي، نهاية الوصول ٣: ٣٩٣، ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

خبر الواحد، وقد تبيّن لنا أنّ آية الذكر والأذُن والكتمان (والمجموعة الأخيرة الملحقة)، من أضعف الآيات القرآنية دلالةً على بحث الخبر هنا؛ يعلوها في القوّة قليلاً آية النفر، **التي بيّنا عدم دلالتها على الموضوع؛ أما آية النبأ ـ وهي للإنصاف أقوى الآيات دلالةً ـ فغاية ما توصّلنا في دراستها هو أنّها ـ لو دلّت على الحجيّة، وهي ليست بدالّة ـ فأقصى** ما تفيد هو حجيّة خبر الواحد في الجملة دون بيان الشروط والقيود، فتنطبق ـ مثلاً ـ على ما دلّ من أدلّة خاصّة على حجية الخبر في بعض الموارد ولو مع شروط، مثل البيّنة في باب القضاء، ومثل حالة إفادة العلم أو الاطمئنان وما شابه ذلك.

وقد لاحظنا أنّ مسار البحث الأصولي كان يشتمل ـ في جملة من الموارد ـ على التكلّف في فهم الآيات وربطها بموضوع أصوليّ لا يرتبط بها سياقيّاً ونسقيّاً، وعدم كون أغلب الآيات المستند عليها بصدد الحديث عن موضوع الخبر أساساً، وإنّما ضمّوا إليها مقدّمات عقليّة أو خارجيّة أو استنتاجيّة، ممّا يوحي ـ ولو ظنّاً وتخميناً ـ بأنّ مسألة حجيّة الخبر كانت واقعاً فرض نفسه في البداية التاريخيّة، ثم أُريد للدرس الأصولي النظري أن يبحث عن تخريجات له في النصوص وأدلّة العقول، والعلم عند الله، وقد رأينا أنّ مقاربات الاجتهاد الأصولي القرآني في هذا الموضوع لم تكن مقنعة.

وعليه، فلا دلالة في القرآن الكريم إطلاقاً على حجيّة خبر الواحد الظنّي، بل قد سبق أنّ النصوص القرآنية تشمل ـ بنهيها عن الظنون ـ العملَ بأخبار الآحاد الظنيّة.

المستند الحديثي
لنظريّة حجيّة خبر الواحد

تمهيد

نقصد بالمستند الحديثي الرجوعَ إلى الأحاديث الموجودة في المصادر الحديثية الإسلاميّة، كي تثبت لنا حجيّة خبر الواحد، ولابدّ بالضرورة أن تعود إلى المعصوم، سواء كان النبيﷺ كما عند جميع المسلمين، أم منضمّاً إليه أهل البيتعليهم السلام، كما عند الإماميّة. وأمّا النصوص التي ترجع إلى غير هؤلاء، فسوف تكون جزءاً إمّا من دليل الإجماع، حيث تعبّر عن مواقف العلماء في القرن الثاني وما بعد، مثل بعض ما ذكره ابن عبد البرّ القرطبي[1]، أو ترجع إلى دليل السيرة المتشرّعيّة، فيما لو كانت عن الصحابة وأصحاب أئمّة أهل البيت؛ لهذا فلا نستعرضها هنا، بل سيأتي البحث فيها لاحقاً بحول الله تعالى.

منهجة الاستناد وآليات الاستدلال الأربع

أوّل مشكلة يواجهها الباحث هنا أنه كيف يستند إلى هذه الروايات، وهي أخبار آحاد، لإثبات حجية خبر الواحد، فهل يعطي الشيءُ الشرعيةَ لنفسه؟!

---

(١) راجع: القرطبي، جامع بيان العلم وفضله ٢: ٤٢ ـ ٤٤.

وفي إطار منهجة هذا البحث، يفترض القول ـ منطقياً ـ بعدم إمكان الاستناد إلى أخبار الآحاد للاستدلال بها على حجيّة خبر الواحد؛ لذلك لابد أن تُفرض هذه الأخبار على أحد أشكال أربعة:

الشكل الأوّل: أن تكون متواترةً لفظاً، بحيث يتكرّر حديثٌ واحد بلفظه دالّ على حجيّة خبر الثقة، إلى أن يصبح متواتراً يقيناً معلوم الصدور عن النبي مثلاً، فهنا يستند لليقين في إثبات حجيّة خبر الواحد.

وهذا الشكل من الاستدلال دقيقٌ لا يوجد فيه خلل منهجيّ، إلا أنّ الجميع متّفقون على عدم وجود نصّ متواتر من السنّة على هذه الهيئة، لهذا لا مجال ـ ميدانياً ـ لهذا الشكل الاستدلالي، فلابدّ من استبعاده.

الشكل الثاني: ما ادّعاه بعضهم، من أنّه حتى لو لم يكن هناك تواتر لفظي، لكن يمكن الاستناد إلى تواتر معنوي، بمعنى أن تكون هناك مجموعة نصوص تبلغ حدّ التواتر تلتقي في فكرة واحدة تتحدّث عنها ولو لم تتّحد لفظاً، بل اتحدت بالمعنى، وتكون هذه الفكرة هي حجيّة خبر الواحد الظنّي الثقة[١].

وهذا الشكل صحيحٌ أيضاً؛ طبقاً لما أسلفناه من يقينيّة التواتر المعنوي، لكنّ الكلام يكمن في أنّه هل يوجد مضمون واحد تركّزت عليه نصوص متواترة لكنها اختلفت لفظياً فقط أو لا؟ فإنّ هذا ما أنكره بعضهم كالمحقّق الخراساني[٢]، وسيأتي بحول الله.

الشكل الثالث: أن لا يكون هناك تواتر لفظي ولا معنوي، بالمفهوم السابق الذكر، لكن تكون هناك كميّات كبيرة من الروايات في مجالات مختلفة، لكنها جميعاً تدلّ بشكل أو بآخر، مطابقةً أو تضمّناً أو التزاماً على حجيّة خبر الثقة، وهنا نفترض أنّه لا يحصل تواتر معنوي بالتفسير المتقدّم له، لكن يحصل لدينا يقين بأنّ إحدى هذه الروايات قد

---

(١) راجع: المظفر، أصول الفقه ٢: ٨٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

صدر، بمعنى أنه يستحيل كذب جميعها، فلا أقلّ من أنّ واحدةً منها صادرة، ومع صحّة هذه الفرضيّة يفترض أن نقول: هناك رواية واحدة مقطوعة الصدور بين هذه الروايات، لكننا لا نعلمها، ويترتب على ذلك أن نأخذ أضيق الروايات دلالةً.

وسآخذ مثالاً شيعيّاً هنا ويمكن طرح أمثلة على وفق المذاهب الأخرى أيضاً، فمثلاً لو كانت هناك رواية تدلّ على حجية مطلق الخبر، فتشمل خبر الثقة وغيره، وكانت هناك رواية أخرى تفيد حجية خبر الثقة ولو لم يكن شيعياً، ورواية ثالثة تفيد خصوص حجية خبر الثقة الشيعي، ورابعة تفيد حجية خبر العدل الشيعي، وخامسة تفيد حجية خبر العدل الضابط الشيعي، وهكذا.. ففي مثل هذه الحال عندما نقول بأنّ إحدى الروايات صادرة قطعاً ولا ندري أيّها الصادر؟ فلا يمكننا أن نأخذ بالرواية الأولى هنا؛ لاحتمال صدور الرواية الأخيرة واقعاً، فلا يكون المعصوم قد أعطى الحجيّة لمطلق خبر الثقة، بل لخصوص خبر العدل الشيعي الضابط، فلا يحصل يقين بمفاد الرواية الأولى، وهكذا إلى أن نصل إلى الرواية الأخيرة، وهي الأضيق، فإذا أخذنا بمفادها نكون قد أخذنا بالقدر المتيقّن؛ إذ لو كانت هي الصادرة واقعاً نكون قد وصلنا مباشرةً إلى المطلوب، ولو كان الصادر واقعاً هو الرواية الأولى، لكان مفاد الرواية الأخيرة داخلاً فيه قطعاً، لأنّ النسبة هي العموم والخصوص المطلق مثلاً، وهذا معناه أننا نأخذ بالرواية الأضيق مساحةً من حيث المعطى والمفاد، فتكون هي المساحة الحجّة من أخبار الآحاد بدليل هذا التواتر الإجمالي.

لكن يمكننا القيام هنا بمحاولة تتميم كي نوسّع الدائرة، وذلك بأن نقول: إنه بعد ثبوت حجيّة خبر العدل الشيعي الضابط مثلاً الذي يعبّر عن الدائرة الأضيق التي أشرنا إليها قبل قليل، نبحث في الروايات نفسها مرّةً أخرى لننظر: أيٌّ من هذه الروايات يتكوّن سنده بأكمله من عدول شيعة ضابطين؟ فإذا حصلنا على هذه الروايات فستكون حجّةً ببركة التواتر الإجمالي الذي أثبت الدائرة الأضيق، وهنا ننظر في مضمون تلك الروايات التي صارت حجّةً، وقد نجد حينئذ فيها مفاداً يعطي الحجية

لخبر الثقة مطلقاً، ولو كان غير عدل وغير شيعي مثلاً، فنقوم بتوسيع الدائرة تلقائياً، وبهذا نحصل على حجية خبر الثقة عبر خطوتين:

الخطوة الأولى: الحصول على الدائرة الأضيق من مدلول الروايات والتي ثبتت باليقين عبر العلم الإجمالي بصدور إحدى الروايات.

الخطوة الثانية: الاستناد إلى العلم السابق لإعطاء الحجيّة لخبر يفيد حجية خبر الثقة مطلقاً، فنثبت به تلك الحجيّة الواسعة حينئذ.

وهذه النظرية هي نظرية التواتر الإجمالي هنا، وقد اهتمّ بها الآخوند الخراساني ونظّر لها[1].

لكنّ الملفت أنّ الخراساني ـ وكثير غيره ـ لم يمارسوا أيّ تطبيق هنا، لا لمفهوم التواتر المعنوي، ولا لمفهوم التواتر الإجمالي؛ فقد اكتفى صاحب الكفاية بعرض المنهج، دون أن يطبّقه، ولعلّه إذا أراد تطبيقه، بحيث يريد أن يأخذ الدائرة الأضيق، لربما اصطدم بمشاكل، من نوع ما قد يستوحى من بعض العلماء من أنّ الدائرة الأضيق تُرجع الناس إلى مثل زرارة من العلماء الفقهاء الرواة الكبار، وأين نحصل في أسانيد هذه الروايات وغيرها على أسانيد كلّها من نوع زرارة بكلّ وسائطه[2].

لهذا، فالمهم بنظرنا تتبّع الروايات وتحديد مديات إمكان انعقاد التواتر المعنوي أو الإجمالي فيها، وهذا ما يستدعي ـ أوّلاً ـ دراسة الدلالات في الروايات المدّعاة هنا؛ لحذف ما لا يدلّ، ثم رصد مصادر وأسانيد ومتون ما هو دالّ؛ لنرى هل هي بحيث تعطينا تواتراً أو لا؟ أما إطلاق الكلام اعتماداً على الكثرة دون تمحيص، فلا ينفع.

وقد كنّا سابقاً تعرّضنا لاعتراض الميرزا النائيني على أصل وجود تواتر إجمالي مفيد لليقين، وذكرنا المناقشات فلا نعيد، فلتراجع أبحاث التواتر في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٤٧.

(٢) لعلّ هذا هو إشكال السيد الخميني، فانظر له: معتمد الأصول: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

كما أنّ بعض العلماء، مثل السيد الخميني، أنكر وجود تواتر إجمالي هنا، بقطع النظر عن كبرى التواتر الإجمالي[1]، والبحث التطبيقي الميداني القادم سيحدّد لنا ـ إن شاء الله ـ مدى صحّة هذه الدعوى وأمثالها.

الشكل الرابع: أن لا نملك تواتراً، لا لفظياً ولا معنوياً ولا إجمالياً بتمام معانيها، لكن ندّعي حصول اليقين أو الاطمئنان بصدور بعض الروايات الخاصّة المعيّنة من بين هذه الروايات، نتيجة قوّة في سندها توصلنا إلى حدّ الاطمئنان بصدورها.

وهذا الطرح هو الذي ادّعاه السيد محمد باقر الصدر والسبيل الذي سلكه، كما سنرى، وسوف ندرسه ـ بحول الله تعالى ـ لنرى مدى إمكانية ادّعاء حصول اطمئنان شخصي من هذا النوع كما قال.

ملاحظات تاريخيّة واستعراضيّة في المجموعات الحديثيّة

وقبل أن نبدأ برصد مجموعات الأحاديث والروايات هنا، لابدّ من الإشارة إلى:

أوّلاً: إنّ اعتماد الروايات دليلاً على حجية خبر الواحد ظاهرة موجودة عند علماء أصول الفقه الإسلامي منذ القديم، حيث استدلّ مثل المرتضى والطوسي[2] ببعض نصوص النبيّ ﷺ ومثل نصبه للوكلاء على حجيّة الخبر، وإن ناقشوا في ذلك، إلا أنّ أوّل من أسهب وطوّر استعراض النصوص هنا كان الفاضل التوني (١٠٧١هـ) في الوافية، ثم ادّعى الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) التواتر المعنوي فيها.

وكان لتطوّر الموسوعات الحديثية، إلى جانب المصنّفات الحديثية في القضايا الأصولية مثل الجزء الثاني من بحار الأنوار، وكتاب الفصول المهمّة للحر العاملي، وما

(١) انظر: الخميني، أنوار الهداية ١: ٣١١؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٦٨ ـ ٤٦٩؛ والاجتهاد والتقليد: ١٣٧؛ ومعتمد الأصول: ٤٨٣.

(٢) الذريعة ٢: ٥٦ ـ ٥٨؛ والعدّة ١: ١٢١؛ وانظر: القمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٢٢.

ورد في مباحث القضاء من كتاب تفصيل وسائل الشيعة، والأصول الأصيلة للفيض الكاشاني، والأصول الأصلية للسيد عبد الله شبر و.. دورٌ كبير في تراكم الروايات وجمعها وإبدائها كثيرةً، فقد بلغت روايات حجيّة خبر الثقة في كتاب «الأصول الأصليّة» لشبّر أكثر من مائتي رواية، ثم كان كتاب «جامع أحاديث الشيعة» من أفضل المصادر التي جمعت هذه الروايات، وذلك في مطلعه[1].

ثانياً: عمد الأصوليّون المسلمون إلى تقسيم هذه الروايات إلى مجموعات وطوائف؛ تسهيلاً للبحث وحيلولةً دون إطالته، ولعلّ أوّل من شرع في ممارسة هذا التقسيم هو الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) في «فرائد الأصول» حيث جعلها على أربع طوائف، ثم تتالى التقسيم بعده، فبعضهم تابعه وجعلها أربع طوائف أيضاً، مثل النائيني والخوئي والآملي، وبعضهم جعلها خمس مجموعات كالإيرواني والعراقي والمظفر ومكارم الشيرازي والشاهرودي، وبعضهم جعلها ست مجموعات مثل السبزواري ومحمد تقي الحكيم، وبعضهم سبع مجموعات مثل البروجردي، وبعضهم أنقصها إلى ثلاث كالبجنوردي في كتاب «منتهى الأصول»، والقزويني في التعليقة على المعالم، لكنّ السيد محمد باقر الصدر أكثر من عدّدها، فبلغ بها عشرة طوائف في «دروس في علم الأصول»، فيما أوصلها إلى خمس عشرة طائفة في تقريري «مباحث الأصول» و«بحوث في علم الأصول»، فارزاً بعض الروايات الدالّة على حدة، بما يسمح بصيرورة الطوائف عنده ست عشرة طائفة.

والملفت أنّ بعض الأصوليّين تجاهل هذا البحث كلّياً في الأخبار الدالّة على حجيّة خبر الواحد، ومن أبرزهم القمي صاحب «القوانين المحكمة»، والإصفهاني صاحب «نهاية الدراية»، فيما كان الصدر أهمّ وأكثر من ركّز عليها وفصّل الكلام فيها.

من هنا، سوف نعتمد بشكل أكبر على مساهمات الشهيد الصدر؛ لننظر في أمر هذا

---

(١) لمزيد من الاطّلاع، انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٤٣٠ ـ ٤٣٢.

الدليل ومدى المعطيات التي يقدّمها.

مجموعات النصوص الحديثية في مجال خبر الثقة

يمكن جعل مجموعات النصوص هنا على الشكل الآتي، بعد ملاحظة نفس لسان الأحاديث رغم التقاء بعضها ببعض، من حيث بعض المحتوى، فانتبه:

١ ـ الأخبار العلاجيّة في مجال اختلاف الحديث

المجموعة الأولى هنا هي الأخبار العلاجيّة التي حاولت حلّ التعارض والاختلاف بين الأحاديث والروايات؛ فعندما يسأل الراوي عن روايتين متعارضتين فهو لا يقطع بصدورهما؛ إذ لا يمكن القطع بصدور المتعارضين تعارضاً مستقرّاً، ولا أقلّ من بُعده الشديد جداً، فهو نادرٌ للغاية، بل ندرة التعارض بين قطعيّين، فكيف صدرت كلّ هذه الروايات عن أهل البيت النبوي في مجال تعارض الأحاديث لتحلّ مشكلةً فرضية نادرة الوقوع لو قُدّر لها أن تقع؟!

هذا كلّه يعني أنّ هذين الحديثين كانا حجّةً لولا المعارضة، وأنه لولا التعارض لم يسأل الراوي عنهما، وإلا لو لم يكونا حجّةً فلا قيمة لهما حتى يسأل الراوي عن حلّ الاختلاف القائم بينهما، وبعبارة أخرى: التعارض فرع الحجية، وإلا فلا معنى للحديث عنه.

وهذه الروايات عديدة[1]، وقد استعرضنا مهمّها تقريباً عند الحديث عن دليل السنّة على عدم حجيّة خبر الواحد، فلتراجع هناك.

ولكي نوضح الأمر أكثر نقول: إنّ هنا خطوتين: إحداهما إنّ سؤال الراوي عن خبرين متعارضين يعني ضمنياً أنه لا يقطع بهما معاً، وإلا كيف يقطع بالمتعارضين؟!

---

(١) راجع: جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٠٨ ـ ٣٢٥، أبواب المقدمات، الباب٦، وفيه ذكر أكثر من أربعين رواية.

ولا أقلّ من ندرة هذا الفرض. وثانيهما إنّ من يسأل عن حلّ اختلاف روايتين يفترض سلفاً أنهما حجّة لولا التعارض، وإلا فإذا كانتا معاً غير حجّة عنده أو كانت إحداهما غير حجّة فلماذا بدا عليه التحيّر وذهب ليعرف الحلّ؟ إذ يمكنه طرح الروايتين في فرض عدم حجيّتهما معاً، والأخذ بالحجّة فقط في فرض حجيّة إحداهما عنده، فالسؤال عن حلّ التعارض يفترض اعتبارهما حجّة في نفسيهما.

وعليه، فالسائل من جهة لا يرى الروايتين قطعيّتين، كما يراهما ـ من جهة أخرى ـ حجّتين، وهذا معنى حجيّة خبر الواحد الظني؛ فلو لم يكن خبر الواحد الظني حجة لكان الإمام أراح الراوي منذ البداية وأشار له إلى عدم حجيّة الخبر الظني، فلا حاجة إلى حلّ تعارض مثل هذه الأخبار[1].

وقد حاول السيّد الصدر أن يجعل أخبار العلاج التي لا تشير إلى معيار الأوثقيّة ونحوها غير دالّة؛ لإمكان تصوّر المتعارضين المقطوع بهما على تقدير كون المرجع هو مخالفة أهل السنّة مثلاً، أما مع روايات العلاج التي تسلّط الضوء في الحلّ على الأوثقيّة فهذه لا معنى لها إلا أنّ الثقة والأوثق كلاهما حجّة، ولا معنى لحجيّتهما إلا أنّ أحدهما على الأقلّ ظنيّ، إذ لو كانا قطعيين فما معنى الأوثقية حينئذ؟! كما أنّ هذه الروايات ليست بصدد إعطاء الحجيّة لخبر الواحد حتى يستند إلى إطلاقها[2].

وقفات نقديّة مع مجموعة التعارض

وهنا، لابدّ لنا من التعليق على مجمل الموضوع، بالقول:

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٣٧ ـ ١٣٨؛ والتعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤٦ ـ ٢٤٨؛ وفوائد الأصول ٣: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ ومصباح الأصول ٢: ١٩١ ـ ١٩٢؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٨١؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٥٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٦ ـ ٤٩٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٨؛ وانظر: الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٥٩.

١ـ إنّ تصوّر المعارضة بين القطعيّين ليس بالمستحيل، ولا بالنادر أساساً؛ لأنّ المقصود بالقطعي المقابل لخبر الواحد هو قطعي الصدور فقط، ومن الممكن جداً أن يحصل يقين بخبرين بمعنى التأكّد من صدورهما، لكن لا نعرف: أيّ منهما هو الصادر على نحو الجدّ والمراد النهائي، وأيّ منهما صدر تقيةً أو بعنوان ثانوي أو تاريخي؟ فقطعيّة الصدور لا تساوي قطعيّة الحجيّة النهائيّة؛ لاحتمال أنّه صدر على نحو التقيّة أو الحكم الولائي الزمني المحدود فلا يكون حجةً في حقّنا ـ أحياناً ـ وإن صدر، وهذا معناه أنّ فرضية اليقين بالصدور يمكنها أن تجامع حصول التعارض المفضي إلى الشك في أيّ من الخبرين هو المراد نهائياً وأيّهما صدر لمصلحة وقتيّة أو لتقيّة أو لأيّ سببٍ آخر.

وبإمكاننا أن نتعقّل هذا المشهد عندما نراجع الحركة الإخباريّة؛ فقد اعتقد بعض الإخباريين ـ كما تقدّم ـ بيقينيّة صدور روايات الكتب الأربعة الشيعيّة الإماميّة، ومع ذلك لم يدّع واحد منهم عدم وجود تعارض بين الروايات، ولم يصبح التعارض عائقاً عندهم في وجدانهم عن استمرار قناعاتهم بقطعيّة الصدور، والسبب في ذلك هو عين ما قلناه؛ من أنّ قطعية الصدور لا تساوي دوماً قطعيّة الحجية النهائيّة؛ لأنّ لكلّ خبر جهات ثلاث: الصدور، الظهور، الجهة؛ فقد أقطع بالصدور لكنّ النص يكون مجملاً فيسقط عن الحجيّة ووجوب العمل به، بل قد أقطع بالصدور والدلالة لكنني لا أجزم أو يحصل عندي حجّة على صدوره لا على نحو التقية أو العنوان الزمني، وهنا أيضاً ما لم تجر أصالة الجهة لا يصحّ جعل الخبر حجّةً بالنسبة إلينا، وهذا معناه عدم مساوقة قطعيّة الصدور للحجيّة النهائيّة، ولهذا ذكرت أخبار العلاج علاجاتٍ تتصل بأصالة الجهة كمخالفة القوم أو غيرها مثل التأخّر الزماني للخبر.

بل إنّ بعض علماء الإمامية، مثل المحدّث البحراني، يرى أنّ أهل البيت كانوا يتعمّدون إلقاء النصوص المتعارضة بين شيعتهم، لا لأنّ شخصاً من أعوان السلطة يكون حاضراً عند إلقاء النصّ فيتّقي منه الإمام، بل لأنّ تمزّق الشيعة في مظاهر عباداتهم وآرائهم يزهّد السلطان فيهم مما يوحي له أنهم ليسوا بشيء حتى يحمل عليهم

ويلاحقهم، ويستند البحراني في نظريّته هذه إلى بعض الروايات[1].

وبقطع النظر عن صواب نظريّة البحراني فهي ـ لو تمّت ـ تجامع أيضاً اليقين بالصدور مع عدم الحجيّة النهائيّة.

٢ ـ إن تصوّر كثرة وجود أخبار متعارضة آنذاك عندهم ـ في عصر النصّ لا بعده ـ هو في حدّ نفسه افتراض غير واضح. إنّ أصل وجود ظاهرة التعارض لا شك فيه عندهم، لكنّ الحديث عن كثرة هائلة في هذه الأخبار بحيث لا يمكن الجمع بينها، وبالتأكيد لن تكون كلّها قطعيّة، غير دقيق، فمثلاً هذا الشيخ الطوسي اعتقد بعدم وجود تعارض بين أكثر من خمسة آلاف رواية استحضرها في كتاب الاستبصار، وحتى لو كان العلماء اللاحقون قد اعترضوا على أكثر حلوله هناك، إلا أنّه يكشف عن أنّ بعض علماء تلك الفترة لم يكونوا يقتنعون بأنّها جميعاً متعارضة، بل كانوا يرونه تعارضاً أولياً، كما أنه ليس من المعلوم أن يكون علماء القرون الهجرية الثلاثة الأولى مطّلعين كلّهم على ما نطّلع نحن اليوم عليه من أعداد هائلة من الروايات تكشف لنا حالات تعارض واختلاف، فإنّ التراكم المذكور جاء تدريجياً، فلا دليل يثبت وجود كثرة هائلة في النصوص المتعارضة أمامهم كي نتصوّر عدم إمكان يقينهم بالصدور، وكلامنا كلّه كما قلنا في عصر النصّ لا بعده.

٣ ـ إنه من الممكن أن يكون الراوي غير قاطع بالخبرين حال تعارضهما، لكنّه لولا التعارض يراهما قطعيّين، وهذا أمرٌ وجداني معقول؛ فقد يخبرني شخصٌ ثقة بخبر يحصل لي يقين بمضمونه؛ لشدّة وثاقة الرجل عندي، كما يخبرني آخر مثله بعكسه فيكون الأمر عينه أيضاً، فكلّ من الخبرين على حدة يحصل يقين بهما، لكن لمّا تعارضا احتار الراوي فلجأ إلى الإمام لكي يرشده ماذا يفعل في هذه الحال، وهو يصدّق الطرفين معاً، فأشار له الإمام إلى جعل موافقة القرآن الكريم وسيلةً لكشف الخبر

---

(١) راجع: البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٤ ـ ١٤؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٥٠٩.

الصادق، بحيث لما يتبيّن أنّ أحدهما مخالف للقرآن فسوف يزول اليقين بالصدور فيه، ليبقى اليقين بصدور الخبر الآخر سالماً فيعمل بالموافق للكتاب في ظرف كونه يقينياً، فلا ضرورة تفرض عدم اليقين بالصدور مع التعارض بقطع النظر عن فكرة الفصل بين قطعيّة الصدور وقطعيّة الحجية النهائيّة التي بيّناها سابقاً.

بل لك أن تقول بأنّ القطع الأوّلي بهما لولا التعارض، أوجب في حال التعارض ـ في الحدّ الأدنى ـ انقلاب علمه التفصيلي بصدورهما معاً إلى علم إجمالي بصدور واحدة منهما، فأتى للإمام ليسأله عن وظيفته مع هذا العلم الإجمالي وكيف يتعامل معه؟ وأيّ غرابةٍ في ذلك؟!

وأبرز دليل على صحّة ما نقول هو تطبيق نظريّة التعارض على نظرية حجّية خبر الواحد الظنّي، فإنّهم يقولون بأنّ الحجّة هو الخبر المظنون صدوره بحيث يكون هناك ظنّ على وفقه، ونحن نسألهم في حال التعارض: هل يكون هناك ظنّ على وفق الخبر الأوّل أو الثاني أو ينهار الظنّان أو أحدهما عادةً، فينقلب التعارض موجباً لانعدام حجيّة الخبرين أو أحدهما؟ إذ لا يعقل بقاء الظنّين على حالهما؛ لفرض صيرورة الحال فوق رقم اليقين فيهما معاً، هذا ما ينطبق عليه تماماً كلامهم، فما معنى أن يسأل السائلُ الإمامَ عن التعارض بين الحجّة واللاحجة والمفروض أنّه في ظرف التعارض لم يعد الخبران حجّةً أو أحدهما على الأقلّ، بعد فقدان الظنّ بالوفاق أو بالصدور؟!

هذا، وقد رأيت ـ لاحقاً ـ من تنبّه لفرض الحجيّة لولا التعارض، ولعلّه يريد ما قلناه[1].

٤ ـ إنّ ما ذكره السيد الصدر من أن معيار الأوثقيّة يلازم فرض الظنّ لا اليقين، غير دقيق؛ لأنّ الأوثقيّة يمكنها أيضاً أن تجامع اليقين، وهذا أمر وجداني، فقد يحصل لك ثقة ويقين بخبر زيد، كما يحصل لك يقين من إخبارات عمرو، لكن لمّا يقع التعارض بينهما يتردّد الأمر عندك وتعرف أنّ أحدهما قد كذب أو أخطأ والتبس عليه الأمر في

(١) راجع: الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٥.

النقل، وهنا يرى العقلاء أنّ طرف الانكسار ـ حال التعارض لا خارجه ـ يكون في الأقلّ من حيث المواصفات؛ فلو كان واحدٌ منهما ثقة يوجب قوله اليقين والآخر أوثق، ظلّ اليقين بالصدور في طرف الأوثق.

والتفاضلُ في اليقين، بمعنى بُعد وقرب فرضية الخطأ على الصعيد الإمكاني، ظاهرة موجودة؛ فقد يخبرني زيد بخبر أقطع بمضمونه وقد يخبرني النبي المصطفى ﷺ بخبر فأقطع بمضمونه أيضاً؛ فالقطع بالمضمون وإن كان موجوداً في الطرفين لكنّ العقل الإنساني يرى تفاضلاً في قوّة اليقين ومدى إمكان تطرّق الشك حينئذ، فلو تعارض خبر النبي مع خبر شخص آخر، انهار اليقين بقول الآخر دون النبي؛ لفرض استحكام عرى اليقين في خبر النبي أكثر من خبر الطرف الآخر، فالإمام هنا يرشد إلى طريق عقلائي مع الخبرين المتعارضين، وهو المحافظة على اليقين الأقوى ولو ضَعُف نسبيّاً بالمعارضة دون أن ينهار.

وخطأ السيد الشهيد هنا وغيره أنهم دائماً تصوّروا اليقين حال التعارض، مع أنّ الأمر ليس هنا، وإنما بصرف النظر عنه، كما أشرنا آنفاً. والغريب أنّ ما قلناه عن تفاضل أنواع اليقين يفترض أن ينسجم مع أساسيّات النظرية المعرفيّة للسيد الصدر والتي تقوم على حساب الاحتمال، فإنّ الصدر ـ كما قلنا سابقاً ـ برهن على صحّة مسلكه في نظرية التواتر بأنّ هناك أنواعاً من درجات الاحتمال عند سماعنا خبر الجماعة التي لا تلتقي على الكذب، ونحن هنا نقول له: إنّ إخبار عشرة أشخاص ثقات بخبر يعطي يقيناً أضعف من إخبار ألف شخص ثقة بهذا الخبر عينه، والمفترض كذلك وفقاً لنظريته، فكيف لم يطبّق هذا الأساس هنا ليكون هناك يقين أقوى وآخر أضعف؟! ومن ثمّ فعند التعارض قد يتأثر يقيني بالخبر الذي أخبر به العشرة، ويبقى يقيني بالخبر الذي أخبر به الألف مستحكماً.

وعلى المنوال عينه، تأتي مخالفة القرآن، فأنت تقطع بقول زيد، لكن عندما ينكشف لنا أنّه مخالف للقرآن يزول قطعك، ويظلّ القطع موجوداً في خبر عمرو غير المخالف

للكتاب، فالإمام حينما أرشد إلى موافقة القرآن ومخالفته كان يريد الإرشاد إلى عناصر تصويب الخبر أو انكشاف كذب صاحبه، وليس اليقين مساوياً للصواب، بل هو أعمّ، فقد أتيقّن بصدور خبر ولكني أكون مخطئاً، كما قد أتيقن بعدم صدوره لكنه يكون قد صدر واقعاً.

إذن، فالأوثقية والأعدلية وموافقة الكتاب.. سُبُلٌ عقلانية تساعد على إسقاط أحد الخبرين عن رتبة اليقين النهائي، ليحافظ الخبر الآخر على حاله بمعنى بقائه في فضاء الاطمئنان، وإن انخفض مستوى اليقين به ودرجته، ولا مشكلة في ذلك. وإن أبيت فهي تدلّ على حجيّة الخبر الأوثق حال التعارض بحيث لم يرد الإمام طرح الحديثين معاً، وأين هذا من حجيّة خبر الواحد مطلقاً؟ فكأنّ الإمام بعد علم السائل بصدور أحد الخبرين على الأقلّ وفرضه أنّ عنده يقيناً بكلّ واحد منهما على حدة، طالبه بالأخذ بما فيه قوة احتماليّة أكبر وعدم ترك الخبرين معاً، فغاية ما تدلّ عليه هو حجيّة الخبر الأوثق حال التعارض بعد انهيار اليقين به وبمعارضه، فكأنّ الإمام لم يرد طرح الحديثين المعلوم صدور أحدهما، فأعطى معياراً ظنيّاً لتعيين المعلوم بالإجمال، وأين هذا من حجيّة خبر الواحد مطلقاً، بل يثبت حجيّة الخبر الأوثق بعد التعارض خاصّة، والمتضمّن للعلم الإجمالي بصدور أحدهما.

بل إنّ مسألة مخالفة الكتاب هنا لا تعني المخالفة المساوقة لعدم الصدور عندهم، فقد تقدّم في بحث نظريّة عدم حجية خبر الواحد أنّ المشهور من الأصوليين فسّروا مخالفة الكتاب في أخبار العلاج ـ دون الطرح ـ بأنّ معناها المخالفة بنحو التخصيص والتقييد، لا التباين التام، ونحن ناقشنا نظريتهم هناك، لكن بناءً على نظرياتهم لا ضير في جعل مخالفة الكتاب بالمعنى الذي طرحوه من علامات تضعيف اليقين في أحد الطرفين، لا من علامات عدم الصدور، فأيّ فرق بين مخالفة الكتاب وموافقة أهل السنّة حتى يميّز الصدر بينهما، فيخصّص الإشكال بمثل موافقة الكتاب أو الأعدليّة؟! إلا على القول بأنّ مخالفة أهل السنّة عنوان قائم بنفسه، وليس طريقاً لكشف الواقع عبر

فرضيّة التقيّة.

هذا، وأخبار العلاج بملاك الأوثقية والأعدليّة (ملاك الصفات) بنفسها غير يقينيّة الصدور، وقليلة العدد جداً؛ إذ عمدتها مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة، وهما معاً من الحديث الضعيف ـ بل المرفوعة ضعيفة جداً ـ لو سلّمنا أنّ المقبولة واردة في الترجيح بين الأخبار لا بين الأحكام القضائيّة، فالاستناد لهذه المجموعة لو أُريد به خصوصها لا ينفع، ولو أُريد ضمّها لغيرها فلا أظنّ أنّها تؤثر كثيراً في زيادة الوثوق واليقين بالصدور.

وعليه، فأخبار التعارض بأجمعها لا شاهد فيها على حجيّة خبر الواحد الظنّي، فلا يُستند إليها هنا، ولو تمّ فيها شيء ففي قليل العدد جداً وضعيف السند.

٢ ـ نصوص الإرجاع إلى شخصيّات معيّنة، وقفة نقديّة

المجموعة الثانية هنا هي تلك الروايات التي دلّت على إرجاع أهل البيت عليهم السلام أصحابَهم إلى رواة بأعيانهم، مثل ما روي في إرجاعهم إلى زرارة بن أعين[1]، ومحمد بن مسلم الثقفي[2]، وأبان بن تغلب[3]، وأبي بصير الأسدي[4]، وزكريا بن آدم[5]، ويونس بن عبد الرحمن[6]، والعمري وابنه[7]، وعبد العظيم الحسني[8]، والحارث بن المغيرة[9].

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٤) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢.

(٥) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٦) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٨؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٦.

(٧) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٩ ـ ٢٧١.

(٨) المصدر نفسه ١: ٢٧٣.

(٩) المصدر نفسه ١: ٢٧٥.

وهذه كلها تدلّ على حجيّة خبر الثقة المأمون، وهي روايات مستفيضة موجودة في المصادر الحديثية، بل هي قريبة من التواتر وادّعي بالفعل تواترها[1].

ومن نماذج هذه الروايات خبر المفضل بن عمر، أنّ أبا عبد الله قال للفيض المختار: «.. فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»، وأومأ بيده إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين[2].

وهذا الإرجاع إلى آحادٍ بأعيانهم دليلٌ واضح على حجيّة خبر الثقة؛ إذ لو لم يكن خبر الثقة حجةً كيف يحيل الإمامُ الشيعةَ إلى أفراد بأعيانهم لا يفيد قولهم سوى الظنّ؛ لأنهم آحاد؟!

وهذه المجموعة من الروايات نوقشت من جانب السيدين: الصدر والرجائي، بأنّ الإمام هنا حينما يحيل على أشخاص معيّنين فذلك لعلمه بأنّهم لا يكذبون، فهي جميعاً قضايا شخصية، نعم عدم صدور الخطأ والاشتباه منهم أمرٌ عرفه الإمام ـ برأي الصدر ـ من طريق العلم الغيبي؛ لعدم المعرفة بذلك عن طريق العلم العادي، فتكون هذه الروايات شاهداً على عدم خطئهم واشتباههم وعدم كذبهم أيضاً؛ فلا تدلّ على كبرى خبر الثقة، بل بعض الثقات الذين هذا حالهم، ومن هذا حاله يحصل العلم بخبره لا الظنّ، بل لا يصحّ التعدّي إلى غير هؤلاء إلا بعد العلم بالمماثلة، وأنّى يمكن إثباتها![3].

وهذه المداخلة جيّدة من زاوية وغير دقيقة من ناحية ثانية، فمن الممكن جداً ـ حيث

---

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٣٨ ـ ١٣٩؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٤٨ ـ ٢٥٠؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٠؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٢؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٨١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٥.

(٣) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٨٩ ـ ٤٩٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٦؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٧؛ وانظر: الحكيم، المحكم ٣: ٢٦٢؛ والرجائي، منهاج الأصول ١: ٤٣٧ ـ ٤٤٣، ٤٤٤ ـ ٤٤٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٦.

لا إطلاق في هذه الروايات ولا توجد صيغ تعميميّة، وإنما هي شخصيّة في مقام البيان من ناحية من يُؤخذ منه الدين وليست في مقام البيان من ناحية كيفيّة الأخذ وعوارضه ـ أن يحيل الامام لمن يعلم بعدم كذبه، لاسيما وأنّ هؤلاء الرواة هم من الطبقة الأولى من الرواة، وبعضهم من أصحاب الإجماع، أما قضيّة شهادة الإمام بالعلم الغيبي بأنهم لا يشتبهون في النقل فغير واضحة من حيث عدم وجود شواهد خاصّة بها، كما لا مُلزم بها ولا ضرورة إليها.

ولكي أقرّب الفكرة نفترض أنّ شخصاً يرى حجيّة خصوص الخبر اليقيني أو الاطمئناني لا الظنّي، وسُئل نفس السؤال الذي وجّه إلى الأئمة، فماذا تراه يجيب؟

من الطبيعي أنه سيجيب بنفس الأجوبة؛ لضعف احتمال عدم مطابقة الواقع في هؤلاء، وإلا هل سيقول للطرف الآخر لا تسأل أحداً؟! فإذا لم يكن المعيار هو الظنّ بل اليقين، فمن الطبيعي أنّ هذه الإحالة لمثل هؤلاء على مثل منزلتهم ومع انعدام الوسائط في الخبر سوف تفيد اليقين العادي الذي هو العلم العرفي عند الناس، بل إنّ احتمال الخطأ والالتباس سوف يكون ضئيلاً في مثلهم بحيث يمكن أن يعرف الإمام بالعلم العادي ندرة أخطائهم في النقل، بما يبقي الاطمئنان بقولهم على حاله، لاسيما وأنّ السائل لن يأخذ منهم عشرات المجلّدات، بل بعض الأسئلة المحدودة في العادة، فاحتمال وقوع خطأ في النقل أو كذب بعيدٌ جداً بالعلم العادي، فلا الاستدلال بهذه المجموعة مفيدٌ أصلاً، لانسجامها مع نظريّة العلم، ولا هناك حاجة إلى افتراض العلم الغيبي أو الإنباء الغيبي في كلام الإمام بالنسبة إلى خطئهم.

ولعلّ المشكلة هنا ـ كما سوف نشير لاحقاً إن شاء الله ـ هي حضور مفهوم اليقين بالمعنى الأرسطي البرهاني المتقدّم، في تحليل وقائع الأشياء، مع أنّ العلم العادي كافٍ في حلّ الأمور هنا أيضاً، ومغنٍ عن فرضيّة حجيّة الظنّ.

٣ـ نصوص الإحالة على الثقات والعلماء والرواة، ردّ وتفنيد

المجموعة الثالثة المستدلّ بها هنا هي الروايات الدالّة على لزوم الرجوع إلى الثقات والعلماء والرواة، بحيث تعطي الحجيّة لقولهم، بلا فرق بين أن يكون فتوى أو رواية. مثل خبر إسحاق بن يعقوب عن الإمام المهدي: «.. وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»(١). فمثل هذه الرواية وإن أوحى صدرها بجانب الاستفتاء لا الرواية، إلا أنّ التعليل الموجود فيها يجعل الرواة حجّة الإمام على الناس.

ومثل هذه الرواية أيضاً ما جاء: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن عليعليه السلام»(٢)، فهي تشهد على لزوم الرجوع إلى الروايات الشيعية، بل إلى الروايات السنّية على تقدير عدم وجود معارض لها في أحاديث الشيعة.

ومن نوع هذه الروايات ما جاء في الرواية في قصّة بني فضال فيما نقله الحسين بن روح النوبختي عن العسكريعليه السلام، أنه قال: «خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»(٣).

ومن هذا اللون أيضاً الرواية المعروفة: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا..»(٤).

إلى غيرها من النصوص الواردة في الرجوع إلى الثقات والأخذ بما يقولون، فتوى أو رواية(٥)، حتى نقل السيد الخوئي عن الميرزا النائيني ادّعاء وجود تواتر معنوي في هذه المجموعة من الروايات، وإن عاد وردّ عليه بأنها روايات قليلة لا تبلغ حدّ التواتر(٦).

---

(١) الصدوق، كمال الدين: ٤٨٤.

(٢) الطوسي، العدة ١: ١٤٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٣.

(٣) الطوسي، الغيبة: ٣٨٩ ـ ٣٩٠؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٩.

(٤) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧١.

(٥) انظر: المظفر، أصول الفقه ٢: ٨١.

(٦) انظر حول هذا الدليل: فرائد الأصول ١: ١٣٩ ـ ١٤٣؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول

وقد ناقش السيد باقر الصدر وغيره هذه المجموعة مركّزاً على الرواية التي فيها عنوان «ثقاتنا»، حيث اعتبر أنّ هذا العنوان يجعل الرواة من خواصّ الأئمة والمقرّبين منهم ومن حملة علمهم، وهذا يفيد عدم تطرّق احتمال الكذب إلى كلماتهم، فيكون حال هذه المجموعة حال المجموعة السابقة فيما قلنا فيها، بل يفيد أنه معتمد الإمام ورسوله الخاصّ، وهذا أعمق من مجرّد مفهوم الصدق[1].

وهذه المناقشة من السيد الشهيد الصدر جيّدة في خصوص ما جاء فيه تعبير «ثقتي» و«ثقاتنا» وما كان قريباً منه، لكنّها لا تجري في تمام الروايات التي ذكرها هنا الشيخ الأنصاري؛ لذا كانت هناك حاجة إلى مضاعفة المناقشة؛ وذلك عبر القول بأنّ إرجاع الإمام إلى الثقات والرواة ليس دليلاً على حجيّة مطلق خبر الثقة؛ لأنه حتى لو كان الحجّة خصوص الخبر اليقيني أو الاطمئناني، فمن الطبيعي أن يحيل الإمام إلى هؤلاء الرواة الثقات؛ وذلك أنّنا أثبتنا في دراسة أخرى أنّ الراوي حينما يكون ثقةً معروفاً بأمر الرواية فإنّ نقله يفيد العلم العادي عندما لا تكون هناك وسائط ولا أزمة نُسخ للكتب، وهذه الروايات واردة في رواة معاصرين لأهل البيت ولزمن صدور هذه النصوص، والرجوع إليهم مع كونهم أشخاصاً ثقاتاً مأمونين يفيد الاطمئنان والعلم العادي بالصدور، وانظر ذلك من نفسك عندما تسأل شخصاً ثقةً عن حدث صار أمامه، هل يحصل عندك ظنّ أو يقين عادي مما نسمّيه في الأصول بالاطمئنان؟ وأين هذا من إعطاء الحجيّة لمطلق خبر الثقة الظني؟ فالاستدلال بهذه الروايات متفرّع على إثبات أنّ الظاهرة الغالبة في النقل آنذاك عدم إفادة اليقين[2]، وإلا فلو شككنا ـ على

٥: ٢٥٠ ـ ٢٥٧؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٠، ١٩١؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٢.

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٨ ـ ٣٨٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٥ ـ ٤٩٦؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٩؛ والغروي الإصفهاني، بيرامون ظنّ فقيه: ٢٤١؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٦.

(٢) اعتبر السيد محمّد سعيد الحكيم أنّ الأخبار اليقينيّة كانت نادرة آنذاك أيضاً (المحكم ٣: ٢٦٠)،

الأقل ـ في هذه الظاهرة، وقلنا: إنّ المتشرّعة آنذاك عندما يسألون الثقات كانوا ـ ولو في غالب الحالات ـ يطمئنّون بقولهم ويحصل لهم العلم العادي على الأقل، فلن يكون الاستدلال في محلّه، وقد أثبتنا في تلك الدراسة وسنشير في بحث السيرة المتشرّعية إلى أنه لا دليل يفيد أنه كانت تحصل لهم الظنون غالباً من إخبار العدول أو الثقات، نعم حصول الظن أحياناً فرضية معقولة، لكن مثل هذه الإحالة تحمل على الحالة الغالبة والسائدة في الوسط الشيعي آنذاك.

يضاف إلى ذلك أنّه لا إطلاق في هذه الروايات ولا توجد فيها صيغ تعميميّة؛ لأنّها في مقام البيان من ناحية من يُؤخذ منه الدين، وليست في مقام البيان من ناحية كيفيّة الأخذ وعوارضه، فهي تقول: خُذ الدين من الرواة والثقات والعلماء، أمّا هل يكون الأخذ بالظنّ أو باليقين؟ أو هل يكون بالمباشرة أو بالواسطة؟ أو غير ذلك، فليست في مقام البيان من هذه النواحي، كما هو واضح.

وعليه، فهذه الروايات لا دلالة فيها على حجيّة خبر الثقة، بل تفيد حجيّة الخبر العلمي أو الاطمئناني لا الظنّي.

وهذا الذي قلناه عاد وأقرّ به الشيخ الأنصاري نفسه في نهاية استعراضه لطوائف الروايات، حيث ذهب إلى أنّ هذه النصوص كلّها يفيد القدر المتيقن منها «حجية خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال»[1]. فهذا الكلام من الأنصاري إقرار نهائي بعدم إثبات هذه الروايات لحجيّة خبر الثقة الظني، وربما كان كلامه إشارة إلى بعض هذه الروايات، لكننا نسأل إذا كان المعيار هو إفادة الاطمئنان فلماذا إتعاب النفس ببحث هذه

وهذا منه غريب لمن تتبّع طرائق المتقدّمين في تحصيل الوثوق الاطمئناني بالأخبار، وانتشار هذا الوثوق بينهم ممّا حققناه بالتفصيل في مواضع عدّة، وسيأتي.

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٤٤.

الروايات مادام الاطمئنان حجّة عقلائية ممضاة شرعاً بلا حاجة إلى ورود هذه النصوص والطوائف هنا؟!

أمّا ما ذكره السيد محمّد الرجائي، من أنّ ظاهر هذه النصوص حجيّة خبر الصادق الواقعي، وهذا لا يكون خبره إلا مطابقاً للواقع، فينحصر في المعصوم أو نحوه، فلا يشمل غيره[1]، فهو غير واضح؛ فإنّ عنوان الصادق عنوانٌ عرفي لا يُنظر فيه لجذره الفلسفي اللغوي، فنحن نصف فلاناً وفلاناً بالصادق والثقة دون أن نتصوّر فيه العصمة بالضرورة، فلا يحتاج لصدق هذه العناوين الواردة في ألسنة هذا النوع من الروايات إلى فرض العصمة والصدق الواقعي الدائمي، بل هي عناوين وأسامي فاعل تصدق عرفاً في غير هذه الحال أيضاً. نعم لو ادّعى أنّ نظر هذه النصوص إلى تكريس مرجعيّة أهل البيت دون غيرهم، وأنّها تريد الإشارة لهم وتأكيد أمر عقدي وليس أمراً فقهيّاً أو شرعيّاً، وأنّ هذا سياقها الخارجي، لكان أفضل، ولعلّه يريد هذا، لكنّه غير ظاهر من سياقات هذه الروايات، بل القرائن فيها على عكسه.

٤. نصوص تصديق بعض الكتب والأحاديث الخاصّة، مناقشة ورفض

المجموعة الرابعة هنا ما جاء في بعض الروايات من تصديق بعض الأحاديث أو الكتب، مما يفيد إعطاءها الحجيّة، وهو أمر غير مفهوم إلا إذا أعطيت الحجية لخبر الواحد.

ومن هذه الروايات خبر داوود بن القاسم أنّ أبا جعفر الجعفري قال: أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألّفه يونس بن عبد الرحمن على أبي الحسن العسكري عليه السلام، فنظر فيه، وتصفّحه كلّه، ثم قال: «هذا ديني ودين آبائي، وهو الحقّ كلّه»[2].

---

(١) انظر: الرجائي، منهاج الأصول ١: ٤٤٤.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٠، كتاب القضاء، باب وجوب العمل بأحاديث النبي و..،

ومن هذه الروايات أيضاً، خبر سعد بن عبد الله الأشعري قال: «عرض أحمد بن عبد الله بن خَانِبَة كتابه على مولانا أبي محمد الحسن بن علي بن محمد صاحب العسكر عليه السلام، فقرأه، وقال: «صحيح، فاعملوا به»[١]. وغيرها من الروايات[٢].

إلا أنّ هذه الروايات ـ كما هو واضح ـ أقصى ما تفيد إعطاء شهادة تصويب من جانب أئمّة أهل البيت لهذا الكتاب أو ذاك، وهذه إفادة بمطابقة ما فيها للواقع، ولا علاقة لهذا الأمر بحجيّة خبر الثقة، فحتى لو لم يكن خبر الثقة حجّة، فإنّ الإمام لّما رأى صدق ما في هذه الكتب شهد بذلك، فلا دلالة في هذه المجموعة إطلاقاً على ما نحن فيه، ولعلّ ما قلناه هو مراد السيد الصدر، وما رأيناه لاحقاً عند بعض المعاصرين[٣].

وقد ذكرنا في مباحثنا الرجاليّة أنّ الاستدلال بهذه الروايات على وثاقة أصحاب هذه الكتب والرواة الواقعين فيها، كما ذكره الشيخ النمازي[٤]، غير صحيح أيضاً؛ لأنّ غايته إثبات صدق صدور هذه النصوص، لا وثاقة الرواة ولو في غير هذه النصوص، فراجع.

٥ ـ نصوص الردّ إلى أهل البيت والتسليم لهم، توقّفٌ وتعليق

خامس المجموعات هنا، ما دلّ على لزوم الردّ إلى أهل البيت والورود عليهم والتسليم بما يقولون، مثل: خبر الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: «لا والله، لا يسعكم إلا التسليم

ح٧٥؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٦.

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٩٨؛ وانظر: الخبازي، المغني في أصول الفقه: ١٩٥.

(٣) انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٤؛ ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٦١.

(٤) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٤ ـ ٦٥.

لنا..»[1].

إلا أنّ هذه المجموعة لا يراد منها التعبّد بالأخبار الواردة عنهم حتى لو لم يعلم مطابقتها للواقع، ففي الرواية: «ورد علينا منكم»، وليس «عنكم»، ويرى الشهيد الصدر أنّ هذا التمييز يفيد أنّ الورود منهم معناه التأكّد من نسبته إليهم، أما لو قال «عنكم» فليس فيه هذه الدلالة، نعم عاد السيد الصدر وأقرّ بوجود تلازم عرفي؛ إذ يغلب فيما ورد تعرّضه لاحتمال الخطأ، فإمضاء الموضوع دون إشارة يدلّ عرفاً على رفع احتمال الخطأ هذا، وهذا قدر من الدلالة على حجية خبر الواحد[2].

إلا أنّ كلام السيد الصدر هنا غير واضح؛ فالرواية ليست بصدد الحديث عن اعتبار الطريق الذي يوصل أخبار أهل البيت إلى الحسن بن الجهم، وإنما عن نفس رواياتهم، وليس في كلام ابن الجهم سوى ملاحظة هذا الموضوع؛ لهذا قال: «إلا التسليم لكم»، ولم يقل: إلا التسليم لما وصلنا من أخباركم، ممّا يفرض مفروغيّة كون ما وصل هو لهم، وحتى جواب الإمام ركّز أيضاً على هذه النقطة، وعليه، فأيّ معنى للملازمة العرفية ما دام الطرفان لا يتطرّقان إلى هذا الموضوع؟ كما أنّ تطرّق احتمال الخطأ لا يساوق الظنّ قهراً، بل يجامع الاطمئنان كما هو واضح، فالخبر المطمأنّ بصدوره قد نحتمل فيه الخطأ أيضاً غايته أنّه احتمال ضئيل جداً.

وحتى لو كانت الروايات يتطرّق إليها احتمال الخطأ، لكنّ ابن الجهم جزم ـ ولو جزماً غير موضوعي ـ بالصدور، أو لا أقلّ كان ذلك هو مفروض سؤاله، ففي هذه الحال أين تدلّ هذه الروايات على ملازمة عرفيّة؟!

إنّ هذا الموضوع مسكوت عنه بالمرّة، وإلا فلو صحّ هذا الاستدلال لما احتجنا إلى

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٢؛ وراجع: القزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٥٠ ـ ٢٥٧.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٥؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

كلّ هذه الأدلّة على حجية خبر الواحد، ولاكتفينا بكبرى حجيّة الاطمئنان، لمجامعتها لاحتمال الخطأ المشار إليه كما قلنا.

والمسألة الأساس ـ كما ألمحنا سابقاً ـ أنّ الأصوليين في هذا البحث جعلوا الخبر الاطمئناني من نوع الخبر غير اليقيني، حتى إذا ثبتت حجية الخبر غير اليقيني شمل الاطمئناني والظنّي أيضاً، مع أنّ هذا التباس في منهجة البحث؛ إذ يفترض البحث في الخبر الظني المغاير لليقين الأرسطي البرهاني وللاطمئنان أيضاً، وإلا لم نكن بحاجة إلى هذا البحث لإثبات حجية الخبر الاطمئناني، ويبدو أنّ الأصوليين كانوا مسكونين بهاجس اليقين البرهاني الذي دفعهم إلى مثل هذه المنهجة في معالجة الموضوع، مع أنه يمكن الوصول إلى حجية الخبر الاطمئناني بالإمضاء المباشر للسيرة العقلائية بلا حاجة إلى كافّة أدلّة حجية خبر الواحد، كما لا توجد أيّ ملازمة بين حجية الخبر الاطمئناني وحجية الخبر الظنّي؛ فإنّ الاطمئنان علمٌ عرفاً نحرز قبوله من قبل الشارع، ولا يعني قبول الشارع به قبوله بالظن، تماماً كما لا يعني قبوله بالظن قبوله بمطلق الاحتمال.

٦ـ نصوص الحث على تحمّل الحديث واستماعه وحفظه والاهتمام به

المجموعة السادسة هنا هي ما ورد من الحث على تحمّل الحديث واستماعه والاهتمام به، مثل خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا..»[1]. ومن هذا النوع الأحاديث التي تشير إلى حفظ أربعين حديثاً و..[2].

وهذه المجموعة غاية ما فيها ـ كما يقول الصدر[3] ـ الدعوة إلى التثقيف والتنوّر

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٢.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٧٢ ـ ٢٧٣، ٢٧٩ ـ ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٧، ٣٠٠؛ وانظر: القزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٥٠ ـ ٢٥٧.

(٣) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٦؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٨٨.

الإسلامي وطلب العلم والمعرفة، ولا علاقة لها بحجيّة خبر الواحد، أو يراد منها ـ كما يقول الروحاني[١] ـ السعي لحفظ التراث والحديث بحيث لا تزول الأحكام بزوالها.

يضاف إليهما أنها ليست بصدد بيان أيّ حديث يكون حجة وأيٌّ من الأحاديث ليس بحجّة، فلعلّ المقصود الأحاديث المتيقّن بصدورها، فهو أمرٌ مسكوت عنه في هذه النصوص، ومن الواضح أنّ إنكار حجيّة خبر الواحد لا يعني رمي الأحاديث بأجمعها جانباً، لاسيما في تلك العصور التي كان مجال حشد القرائن فيها كبيراً، وليست هذه الروايات بصدد بيان هذا الأمر حتى يتمسّك بإطلاقها للخبر غير العلمي ولا الاطمئناني.

وعليه، فما يستوحى من بعض المعاصرين من الاحتجاج بهذه المجموعة وما قاربها[٢]، غير واضح، كيف ومثل هذه الروايات وارد في حقّ القرآن الكريم أيضاً من الحث على استماعه وحفظه والاهتمام به.

٧ـ نصوص الأمر بتداول الحديث وتناقله، ملاحظة وتعليق

المجموعة السابعة من المجموعات المستدلّ بها هنا هي ما دلّ على الأمر بنقل الأحاديث والتداول بها، وهي في مقابل المجموعة السابقة التي تتحدّث عن تلقّي الحديث، حيث هذه تتحدّث عن نقله للغير، مثل خبر أبي العباس البقباق، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، قال: فقال لي: «ارو عنّي أنّ من طلّق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه»[٣]، وغيرها من الأحاديث[٤].

ذلك أنّه لو لم يكن خبر الواحد حجّةً كان من اللغو أن يأمرهم الإمام بنقل

---

(١) منتقى الأصول ٤: ٢٩٥؛ وانظر: الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٥.

(٢) انظر: المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٦٢ ـ ٢٦٦؛ حيث جمع بعض الطوائف ببعض، مما سبق مناقشته وسيأتي، وجعله الطائفة الثالثة والرابعة عنده.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٤.

(٤) المصدر نفسه ١: ٢٧١، ٢٧٤، ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ٣٠٠.

الأحاديث؛ إذ سيكلّفون بالنقل لكنّ الناس غير مكلّفة بالقبول، وهو ما لا معنى له.

والجواب: إنّ نقل الأحاديث من فلان وفلان سوف يفيد اليقين، إما بالتواتر أو بغيره، فحال هذه الروايات حال آية الكتمان والنفر من إيجاب النقل العلمَ في كثير من الأحيان، فأراد الإمام نشر الشريعة وتداول الحديث حتى يصل إلى الناس ويحصل بهذا المجهود العلم لهم بأمر الدين والشريعة، وأيّ مبرّر لافتراض حجية خبر الواحد هنا؟! فهذا تماماً كما لو أمرنا بنقل القرآن وحفظه وتداوله والاهتمام به وقراءته وتناقله.. إذ لا يعني بالضرورة أنّه ظنّي الصدور، بل كلّ هذه المفاهيم تنسجم مع حالة العلم بالصدور؛ لأنّ الأمر ليس فردياً هنا، بل يفترض تكرّره مراراً وتكراراً لزيد ولعمرو بما يوجب حصول تناقل المعارف والعلوم وتحقّق العلم من هذه الناحية، فلا مانع من إطلاق لزوم النقل مع كون المنقول إليه لا حجيّة في حقّه سوى للعلم، مع فرض أنّ التزام الناقلين بالنقل يفضي إلى خلق ظاهرة العلم عند السامعين في الجملة، وبهذا يتحقّق غرض المولى من وراء أمره بالنقل في بقاء نصوصه الدينية معلومةً في الجملة، وبقاء فضاء المعرفة بصدور بعضها على الأقلّ قائماً متحقّقاً بالنسبة للأجيال القادمة.

٨ـ نصوص الثناء على المحدّثين ومباركة عملهم، مداخلة وملاحظة

المجموعة الثامنة هي الروايات التي أثنت على المحدّثين ومدحتهم وباركت في عملهم هذا، مثل الخبر المعروف، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم ارحم خلفائي ـ ثلاثاً ـ» قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: «الذين يبلّغون حديثي وسنّتي ثم يعلّمونها أمتي»[1]. وكذلك الخبر المرويّ عن إبراهيم بن عبد الحميد وغيره، قالوا: قال أبو عبد الله عليه السلام: «رحم الله زرارة بن أعين، لولا زرارة ونظراؤه لاندرست أحاديث أبي»[2]. إلى

(١) المصدر نفسه ١: ٢٣٤، وورد بصيغ متقاربة.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٨٧.

غير ذلك من الروايات الكثيرة[1].

إلا أنّ هذه المجموعة من الأحاديث لا تفيد حجيّة خبر الواحد الظني؛ لأنّ الجهود التي يبذلها المحدّثون تظلّ تستحقّ الثناء حتى لو لم يكن هناك إلا الخبر اليقيني خبراً حجّة؛ لأنّ الروايات فيها ما يفيد اليقين أو الاطمئنان، كما أنّ نقلها من قبل جماعة إلى المجتمع المسلم سيفضي لليقين بالكثير منها، وهل يمكن أن يدّعي أحدٌ اليوم في عصر غياب القرائن ـ فضلاً عن زمان وجودها الوفير ـ أنّ هذه الروايات لا فائدة منها إطلاقاً؟! بل حصول التواتر على أنواعه وحصول الوثوق بالصدور في أعداد كبيرة من النصوص يظلّ موجوداً حتى لو أنكرنا أخبار الآحاد، مما يفرض استحقاق المحدّثين المدح والثناء وجميل القول.

إنّ مشكلة الكثير من الأصوليّين والباحثين الذين اشتغلوا في بحث حجيّة السنّة والآحاد أنهم تصوّروا دائماً أنّ إنكار أخبار الآحاد يساوي رمي تمام كتب الحديث جانباً! فهل يقول أحدٌ بذلك؟! أليس فيما بأيدينا الكثير من الأحاديث معلومة الصدور بالعلم العادي؟! لمن يرجع الفضل في وصولها إلينا؟ وإلا لزم أيضاً رمي كلّ كتب تاريخ العالم وكل نصوص التراث تقريباً! فعندما ندرك هذا الموضوع بحيادية سنعرف أنّ جهود المحدّثين العاملين المخلصين لا تخفى على أحد حتى لو تمّ إنكار قيمة الخبر الظني، وبهذا يستحقّون من النبيّ المصطفى وأهل بيته الكرام وصحابته الأخيار ومنّا أيضاً كلّ هذا الثناء.

٩ ـ نصوص تفضيل سامع الحديث على ناقله في الجملة، ضعف الاستدلال

المجموعة التاسعة هنا هي ما جاء في بعض الروايات من أنّ سامع الحديث ربما ينتفع بالحديث أكثر من الناقل له، وهذا مفهوم لا يمكن تصوّره إلا إذا كان الخبر حجّة

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٩، ٣٠٠.

بالنسبة للسامع، إذ لو لم يكن خبراً حجّة كيف استفاد منه عندما نقله له الراوي الواحد؟!

لعلّ هذه المجموعة من أوائل الأدلّة النصيّة في التاريخ الإسلامي على حجيّة خبر الواحد، والتي ساقها الشافعي في كتاب الرسالة لهذا الغرض[١]، ومن نماذج هذه الأحاديث ما جاء في كتاب عوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حديثٍ مشهور، أنه قال: «رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأدّاها كما سمعها، فربّ حامل فقه ليس بفقيه»، وفي حديث آخر: «فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[٢]، وغيرها من الروايات والأحاديث[٣].

وقد حاول السيد الصدر الردّ هنا بأنّ هذا الحديث لا نظر له إلى جهة صدور الرواية، وإنما يركّز اهتمامه على الاستفادة من مضمونها ومحتواها؛ لهذا جرى استخدام مفردة «فقه» التي تعني الفهم، وإلا لكان الناقل دائماً أفضل من السامع؛ للثبوت الوجداني عنده للخبر[٤].

إلا أنّ هذا اللون من النقاش غير واضح؛ لأنّ هذه الروايات لا يستدلّ بها عبر كونها بصدد الحديث عن موضوع حجيّة الخبر الظني ومسألة الصدور، بل أكثر هذه النصوص محرزٌ أنه ليس بصدد بيان هذا الموضوع، وإنما نراها تقوم على الفراغ عنه، فهي تستبطنه استبطاناً أو تستلزمه أو يستلزمها، فحتى لو لم يكن نظر الحديث إلى هذا الموضوع لا يمنع ذلك من الاستناد إليه فيما لو لم يكن مضمونه مما يمكن فهمه أو تعقّله

---

(١) انظر: الشافعي، الرسالة: ٤٠١ ـ ٤٠٢؛ وراجع: حمادي ذويب، السنّة بين الأصول والتاريخ: ١٥٤.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٩ ـ ٢٨٢.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٩٠.

(٤) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٢؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

إلا بناءً على فرضيّة حجية الظنّ الصدوري، والمفروض هنا أنّ المستدل يريد أن يؤكّد أنّ هذا الانتفاع بالمضمون لا يكون ولا تجري فيه مفاضلة إلا بافتراض أنّ الخبر حجّة، وإلا فإذا لم يكن حجّة فما قيمة الفقاهة والأفقهيّة فيه حينئذ؟!

لكن مع ذلك، لا يمكن الاعتماد على هذه الروايات لسببٍ آخر، ولعلّه هو مراد الشهيد الصدر، وحاصله أنّ الرواية ساكتة عن جانب الصدور، وعليه فإذا كانت جميع الروايات ظنيّة الصدور، تمّ الاستدلال بهذه المجموعة هنا طبق الشرح الذي ذكرناه، لكن قد كرّرنا مراراً أنّ الروايات يوجد ـ لاسيما في تلك الأزمنة (عصر النصّ) حيث كثرة القرائن وقلّة الوسائط وانخفاض أزمة النُسَخ ـ في الكثير منها أو في بعضها يقينٌ أو اطمئنان بالصدور، فحيث لا إطلاق في الروايات من ناحية الصدور؛ لعدم كونها في مقام البيان من هذه الناحية، يستفاد منها القضيّة المهملة، أي وجود ظاهرة الأفضليّة، وهذا ما تُشبع حيثيّتَه النصوصُ اليقينية أو الاطمئنانية، فلا دلالة إطلاقاً في هذه الروايات على شيء هنا.

١٠ ـ نصوص فضل العلماء وأهل الفقه والعقل و... ، مقاربة نقديّة

المجموعة العاشرة هي ما دلّ على أنّ على رأس كلّ قرن من الزمن من يحمي هذا الدين ويحييه ويذبّ عنه، ومنه كلّ ما دلّ على فضل جهود العلماء وأهل الفقه والعقل والدراية، مثل خبر إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يحمل هذا الدين في كلّ قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين، وتحريف الغالين، وانتحال الجاهلين، كما ينفي الكِيرُ خَبَثَ الحديد»[1].

وهنا يقال: إنّ حماية الرواة ـ وهم علماء القرون الهجريّة الأولى ـ لهذا الدين، فرع حجيّة أقوالهم، وهذا معناه ثبوت حجيّة خبر الواحد.

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٩٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠ ـ ١٥١.

ويناقش **أولاً**: بما ذكرناه مراراً من أن ذبّ الرواة عن الدين يغدو مفهوماً حينئذ من خلال قدرتهم على نشر معارف الدين الصحيح بما يحصّل للناس وثوقاً ويقيناً بمضمون دينهم والصواب من الخطأ فيه، ولو في جملةٍ معتدّ بها من القضايا الدينيّة، كما أنّ الدين لا ينحصر بالرواية، بل يقوم على العقل السليم والكتاب الكريم وغير ذلك أيضاً، فحصر ذلك بمجرّد الرواة تصغيرٌ للمشهد الدفاعي عن الدين في تلك العصور، بل وفي غيرها أيضاً.

ثانياً: ما ذكره الشهيد الصدر، من أنّ ظاهر هذه المجموعة من الروايات هو الدفاع عن مفاهيم الإسلام ومعارفه وتصحيحها، وهذا ليس من شأن الراوي بما هو راو، بل بما هو عالم ومجتهد وفقيه ومتكلّم، فهذا النوع من الرجال الموسوعيّين هم الذين يتسنّى لهم التمييز بين الحقّ والباطل، فيصوبّون حركة الأمّة[1].

وهذه الملاحظة دقيقة وجيدة في الجملة؛ بل كون بعض الرواة مصداقاً لهذه الأحاديث في القرون السالفة ليس لمحض عنصر الرواية والوثاقة والسند دوماً، بل لأنّ ذاك الظرف كانت إقامة الحجّة فيه بنقل كلام النبيّ وأهل البيت وفهمه ووعيه واستخدامه في ردّ أباطيل المبطلين وتحريفات الغالين و.. ولولا الفهم والوعي لم يكن لمجرّد نقل الرواية الدور الوحيد في العمليّة الدفاعيّة، ولا أقلّ من إمكانيّة فهم الدور بمعزل عن خصوصيّة الرواية والنقل.

١١ ـ نصوص الحث على التدوين والاستنساخ وحفظ الكتب و..، فهم مغلوط

المجموعة الحادية عشرة هي ما دلّ من الروايات على حفظ الكتب والحثّ على تداولها واستنساخها، والترغيب في الكتابة؛ فإننا إذا راجعنا تلك العصور بالنسبة للمجتمع الشيعي مثلاً، فسوف نجد أنّ أغلب المصنّفات الشيعية كانت عبارة عن

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٣.

مرويّات وأحاديث النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام؛ فعندما يحثّ أئمة أهل البيت على الكتابة وحفظ الكتب فهذا حثٌّ على تدوين الأحاديث وحفظها وتناقلها الكتبي واستنساخ كتبها، بل في بعض روايات هذه المجموعة ما هو واضح في قصده كتابة روايات أهل البيت، ولولا حجية خبر الواحد أيّ معنى لكلّ هذا التدوين والكتابة والاستنساخ وحفظ الكتب ونحو ذلك؟! بل سيكون لغواً وعبثاً.

ومن نماذج هذه الروايات، الخبر المعروف عن عبيد بن زرارة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها»[1]. وما جاء في خبر أبي بصير، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: «ما يمنعكم من الكتاب؟ إنكم لن تحفظوا حتى تكتبوا، إنّه خرج من عندي رهط من أهل البصرة، سألوني عن أشياء فكتبوها»[2]. وغيرها من الروايات[3].

ويناقش أوّلاً: بما كرّرناه من أنه لا ملازمة بين الدعوة للكتابة وحفظ الكتب وبين التعبّد بخبر الواحد؛ لأنّ التدوين من شأنه أيضاً إفادة اليقين والاطمئنان، لاسيما في تلك الأزمنة، وخصوصاً إذا انتشر الكتاب وكثر استنساخه ورواجه بين الشيعة، كما حصل مع كتب بعض الرواة، مثل بني فضّال الذين وردت بعض الروايات أنّ بيوت الشيعة مِلاء منها، فهذا كتاب «الكافي» للكليني نقطع بنسبته إلى صاحبه، ولو أنّه ألّفه ولم يتمّ استنساخه بكثرة في أقطار مختلفة بحيث تظافرت النسخ مع بعضها تشهد بصحّة بعضها بعضاً.. ما أمكن لنا اليقين بصدوره عن مؤلّفه، فالكتابة والاستنساخ وحفظ الكتب كلّه مما من شأنه كثيراً تحصيل اليقين والاطمئنان، فالكتابة مثل الرواية، فكما قلنا في الحثّ على الرواية: إنه لا يشهد بالحجيّة التعبدية، كذا كتابة الحديث وتدوينه.

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٩٧.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٩٨.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٨٢؛ ٢٨٦، ٢٩٧ ـ ٣٠٠.

ثانياً: ما ذكره السيد الصدر[1]، من أنّ هذه الروايات أجنبية عن بحثنا، فهي تفيد حفظ الشريعة، كما تفيد أنّ عليكم أن تكتبوا لأنفسكم كي لا تنسوا؛ ولهذا جاء في الحديث: «فإنكم سوف تحتاجون إليها»، وهذا ساكت حتى عن نشر الكتب واستنساخها وتناقلها أو التدوين للآخرين، ومادام لا يحرز نظرها إلى هذه النقطة فهي لا تحكي أساساً عن حجيّة خبر الواحد.

وكلامه في مسألة حفظ الشريعة تام ويتوافق مع ما قلناه أيضاً، أمّا ما ذكره في مسألة حاجتهم اللاحقة إليها، فقد ورد في بعض الروايات لا في جميعها، ما لم يدّعَ وحدة الغرض منها جميعاً.

١٢ ـ نصوص ضبط الحديث وعدم تحريفه والكذب فيه

المجموعة الثانية عشرة هي الروايات الدالّة على عدم التحريف في الحديث، وضبطه بدقّة ونقله دون زيادة أو نقصان، فأيّ معنى لاهتمام أهل البيت بهذا الموضوع والتركيز عليه لينضبط الرواة ويركّزوا جهدهم في النقل إلا أنّ خبرهم سوف يكون حجّةً؟!

ومن نماذج هذه الروايات، ما جاء في خبر أبي بصير، عن أحدهماعليهما السلام، في قول الله: **﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾**، قال: «هم المسلّمون لآل محمدصلى الله عليه وآله وسلم، إذا سمعوا الحديث أدّوه كما سمعوه، لا يزيدون ولا ينقصون»[2]. وغيرها من الروايات[3].

وقد أورد السيد الصدر على هذه المجموعة أنها خارجة عن نطاق بحثنا؛ لأنّها تأمر

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٣ ـ ٤٩٤؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٥.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٠١.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٠١؛ ٣٠٢.

الراوي بالضبط وتحرّم عليه تحريف النقل والكذب فيه، وهذا شيء حرام بالتأكيد، سواء كان الخبر حجةً أم لم يكن كذلك، فلا ربط بين الموضوعين[١].

وهذا الجواب صحيح في نفسه، إلا إذا حاول المستدلّ بهذه الروايات أن يوجّه استدلاله عبر القول بأنه إذا كان خبر الواحد ليس بحجّة، فلماذا يؤكّد الإمام على عدم التحريف في النقل، فليحصل ما يحصل فالأخبار لا قيمة لها ولا اعتبار حتى إذا حرّفها محرّف سوف يضرّ ذلك بالإمام، ومن ثم فنفس تأكيد الإمام على أصحابه على هذا المفهوم معناه أنّ هذه الأخبار تحظى بالقبول، لهذا يخشى ـ في مناخ الاعتراف بحجيّة خبر الواحد ـ أن تكون غير مطابقة للواقع، فيؤدّي ذلك إلى عمل الناس بغير ما قال أهل البيت.

وهذا الكلام قد لا يجيب عنه كلام السيد الشهيد هنا، وإن ألمح له كلامه في موضع آخر من كتبه[٢]، من هنا لزم أن نجيب عنه بأنّ الأخبار الكاذبة مضرّة وغير صائبة حتى لو كان خبر الواحد غير حجّة؛ لما قلناه من حصول قطع لدى بعض السامعين على الأقلّ من نقل هذا الراوي أو ذاك، مما يلزم منه التحريف في الدين وفي أخذه من منابعه الأصيلة، وهذا خطرٌ واضح بيّنٌ يبرّر تركيز أهل البيت عليه، كما هو واضح.

فهذه المجموعة من الروايات غير نافعة هنا أيضاً.

١٣. نصوص الترخيص في النقل بالمعنى

المجموعة الثالثة عشرة هي ما جاء في بعض الروايات من الترخيص في النقل بالمعنى وعدم لزوم التقيّد بالنقل الحرفي، مثل خبر محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص؟ قال: «إن كنت تريد معانيه فلا بأس»[٣]، وغيره من

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٨؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٤.

(٢) انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٦.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٠١.

الأخبار[1].

وهذا المناخ الذي تتحدّث عنه هذه الأخبار هو مناخ اعتبار الروايات وإعطاء قيمة للنقل، فلو لم تكن عملية نقل الأحاديث ذات تأثير على السامع ليأخذها ويتعبّد بمضمونها فلا ضرورة لأن يركّز لا الإمام ولا السائل على الموضوع، مما يدلّ على الفراغ عن حجيّة الخبر لدى الطرفين في المرحلة السابقة.

وقد صار الجواب واضحاً ممّا سبق، وهو أنّ وجود أو ترقّب وجود ظاهرة اليقين بالأحاديث أو الاطمئنان بها وجوداً معتدّاً به في تلك الأزمنة أمرٌ كاف في تبرير ومعقولية هذه النصوص بأجمعها، وإلا كانت هذه الروايات دالّة ـ في أغلبها ـ على حجيّة خبر الواحد، فما ذكره السيد الصدر هنا، من أنّ هذه المجموعة تحدّد وظيفة الراوي ومسؤوليّته الشرعية في النقل، لا وظيفة السامع وإلزامه بالتعبّد بالخبر[2]، لا يفيد؛ لأنّ المفروض أنّ المستدلّ لا يستدلّ بمنطوق هذه الرواية وأمثالها وإنما يريد جعل نظرية حجية الخبر هي البناء التحتي والسياق الحافّ الذي لا تُعقل مثل هذه النصوص إلا في مناخه، وقد أشرنا إلى الجواب عن هذا الأمر، سواء كان المدلول المطابقي هو تحديد وظيفة الناقل أم السامع، لا فرق.

١٤ ـ نصوص الأخذ عن الصادقين والتديّن به

المجموعة الرابعة عشرة هي ما دلّ على وجوب السماع عن صادق والأخذ منه والتديّن به، ومن الواضح أنّ هذا المفهوم مساوق لحجيّة خبر العادل الثقة؛ إذ السماع منه هو السماع عن صادق.

ومن نماذج هذه الروايات، خبر المفضّل بن عمر، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من دان

(١) المصدر نفسه ١: ٣٠١ ـ ٣٠٢؛ وانظر: القزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٥٠ ـ ٢٥٧.
(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٨؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٤.

الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله البتّة (التيه) إلى العناء، ومن ادّعى سماعاً من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك وذلك الباب المأمون على سرّ الله المكنون»[١]، وقد وردت رواية أخرى عن جابر بمضمون قريب من هذا[٢].

ومثلها الرواية التي لم يستبعد في ـ جامع أحاديث الشيعة ـ دلالتها على مسألة إخبارات الفاسقين والجهال وعدم حجيّتها؛ وهي خبر زيد الشحام ـ وهو خبر ضعيف السند بالإرسال على الأقلّ ـ عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**فَلْيَنْظُرِ الانْسَانُ إلى طَعَامِهِ**﴾، قال: قلت: ما طعامه؟ قال: «إلى علمه الذي يأخذه عمّن يأخذه»[٣]، وغيرها من الأحاديث[٤].

ويجاب أولاً: بما حاول به السيد الصدر الخروج من هذه الروايات بتفسير كلمة «صادق» فيها بالإمام عليه السلام، وهو الصادق بشكل مطلق، فتكون مثل هذه الروايات تعريضاً بغير الشيعة الذين دانوا بالأخذ بغير كلام الصادقين، أي أهل البيت النبوي، فتكون دالّة على لزوم التعبّد بكلام أهل البيت، لا كلام الرواة عنهم، يعزّز ذلك تعبير «دان الله»، وكذلك ختام الرواية وهو قضيّة الشرك[٥]. ولعلّ هذا هو مراد السيد الرجائي فيما نقلناه عنه عند الحديث عن المجموعة الثالثة، فيكون ناظراً إلى هذه المجموعة من النصوص لا إلى نصوص الأخذ من الثقة، فراجع.

وهذا الجواب دقيق هنا في ألسنة بعض الروايات؛ لا أقلّ أنه يعيق استظهار المفهوم الذي يريده المستدلّ، نعم، حاول السيد الحائري أن يستفيد من كلمة «عن صادق» أنها

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٠٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٥) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٤ ـ ٤٩٥؛ ولعلّ في ذلك إلماحاً في جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٠٧.

تعني النقل غير المباشر عن الإمام، فتدلّ على حجيّة خبر الثقة، لكنه عاد وأجاب بأنّ الجملة الواردة في الرواية ليس لها مفهوم، فهي تفيد أنه من لم يسمع عن صادق كان كذا وكذا، ولا مفهوم لها؛ لعدم كونها جملةً شرطيّة، حتى تفيد وجوب السماع عن صادق[١].

وفي هذا الكلام قدر من البُعد عن عرفيّة فهم النص؛ فالجملة وإن لم تكن شرطيةً إلا أنه لا يرتاب قارئ لها في أنّها بصدد الزجر عن السماع عن غير الصادق، بما يعني لزوم السماع عن الصادقين، ولا يهمّنا هنا وجود جملة شرطيّة حيث لا ينبغي السعي دائماً خلف البُعد القواعدي في فهم اللغة، بل المهم هو ما يستفيده الإنسان العرفي أولاً من الجملة، وهو يفهم لزوم السماع عن الصادق في مقابل السماع عن غيره.

وأما قضية «عن صادق»، فقد ورد في خبر جابر تعبير «من صادق»، وقد ألفت النظر إليه السيد الحائري نفسه، لكنه لم يربط بين الخبرين، فضمّهما إلى بعضهما يوجب الشك في صدور كلمة «عن»، وهذا كاف، ولعلّ عدم ضمّهما من قبله ـ حفظه الله ـ لكون الخبر الذي فيه كلمة «من» قد ورد بسند ضعيف فيه عمرو بن شمر الكذاب عندهم. يضاف إليه أنّ كلمة (عن) تأتي بمعنى (من).

ثانياً: حتى لو تنزّلنا عن تمام ما تقّدم، لا تدلّ هذه المجموعة على حجية خبر الثقة؛ لأنّ السماع من الصادق إن قصد بالصادق فيه الشهادة بمطابقة كلامه للواقع، بمعنى السماع ممّن يطابق كلامه الواقع، فهذا خروج عن محلّ البحث؛ لأنّ في ذلك افتراض مطابقة الخبر للواقع، فيما حديثنا عن الخبر الظني الذي لا تُعلم فيه مثل هذه المطابقة، وأما إذا قصد به من يُعرف بالصدق مع عدم إحراز المطابقة في كلّ خبر، إذ قد يكذب أو يخطأ الصادق وقد يصدق الكاذب، فهو لا يدلّ أيضاً؛ لأنّ الجملة تدلّ دلالةً إطلاقية على النهي عن السماع عن غير الصادقين، فيكون مفهومها وجوب السماع عن الصادقين، لكن لما كانت بصدد البيان من طرف المنطوق لا المفهوم، لم يمكن الأخذ

(١) كاظم الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٥، الهامش: ١.

بالإطلاق في طرف المفهوم، فتدلّ على وجوب الأخذ بقول الثقة في الجملة على نحو القضيّة المهملة، وحيث إن بعض أخبار الثقات، لاسيما في تلك الأزمنة، كانت تفيد اليقين أو الاطمئنان بالصدور، لم يحرز تعدّي مفاد المفهوم عنها، فلا دلالة في هذه المجموعة على حجية خبر الثقة.

ويعزّز فرضية اليقين هنا، الروايةُ التي نقلناها عن زيد الشحّام، فهي تعبر بـ«علمه الذي يأخذه عمّن يأخذه»، حيث وصفت ذلك بالعلم لا بالظنّ.

وما قلناه غير ما قاله السيد الحائري؛ فإنّه تجاهل وجود المفهوم، وأمّا نحن فرفضنا انعقاد الإطلاق فيه بعد الإقرار بأصل وجوده.

١٥. نصوص النهي عن المزاجيّة والاعتباطية في التعامل مع الحديث

المجموعة الخامسة عشرة هنا هي ما جاء في بعض الروايات من النهي عن التعامل مع أحاديث النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام باستذواق واستحسان وإعمال المزاج؛ فالأحاديث التي تتوافق مع مزاج الإنسان يأخذ بها، وما لا يكون كذلك يذره، بل يحمل بالنقد والتعنيف على من أخذ به.

ومن أبرز نماذج هذه المجموعة، خبر أبي عبيدة الحذاء، قال: سمعت أبا جعفرعليه السلام يقول: «والله إنّ أحبّ أصحابي إليّ أورعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإنّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم للذي (الذي) إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنّا فلم يقبله اشمأزّ منه وجحده، وكفّر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند، فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا»[١].

فهذا النوع من الروايات دالّ على لزوم الأخذ بما روي عنهم حتى مع احتمال صدور الحديث عنهم وعدم العلم، فيكون دالاً على حجيّة أخبار الثقات.

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

لكن الحقّ أنّ هذه المجموعة لا ربط لها ببحثنا إطلاقاً؛ فهي تنتقد من يردّ الروايات لمجرّد عدم استذواقها، بل يكفّر من يأخذ بها، فحتى لو كانت أخبار الآحاد غير حجّة، لا يجوز التعاطي السلبي مع الروايات التي لا تسير على مزاجنا، بل إما نأخذ بها إذا كانت حجّةً شرعاً وعقلاً، وإلا تركناها إذا لم يقم دليل على بطلانها كمخالفتها صريح الكتاب، ورددنا علمها إلى أهلها، فلم تقل الرواية: يجب عليه القبول، بل قالت: لا يصحّ منه هذا النوع من الرفض، وهذا ما تتساوى فيه حجيّة أخبار الآحاد وعدم حجيتها، وهذا ـ منّا ـ مطابقٌ لما قاله السيد الصدر هنا[١].

خروج نصوص عمل الرواة وأبواب الشهادات والضمان و.. عن محلّ بحثنا

بهذه المجموعات الخمس عشرة تتمّ طوائف الروايات التي ذكرها جلّ الأصوليين، بمن فيهم السيد محمد باقر الصدر، عدا المجموعة الدالّة عنده، والتي سنأتي على ذكرها قريباً، وقد لاحظت وجود بعض الروايات الأخر في «جامع أحاديث الشيعة» لا ترجع إلى الاستدلال بالسنّة مباشرةً على حجية خبر الواحد، بل إلى الاستدلال بسيرة المتشرّعة، مثل احتجاجهم بالحديث، وروايتهم له، كالأحاديث رقم: ١٠٧ ـ ١١٧ من الباب نفسه الذي نقلنا منه سائر النصوص، وهي خارجة عن نطاق بحثنا هنا، وإلا لزم أن يكون مجرّد نقلهم للروايات دليلاً على حجيّة خبر الثقة، فهذا موكول لبحث السيرة المتشرّعية لا دليل السنّة، ولعلّه لذلك لم يُشر السيد الصدر إلى مثل هذه المجموعة من الروايات.

وأما ما أشير إليه في «جامع أحاديث الشيعة» أيضاً، من الأخذ هنا بروايات عدم ضمان الثقة عند تلف مال الغير في يده بلا تفريط، أو ما ورد في باب الشهادات من

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٦؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

الأخذ بأخبار العدول[١]، فليس بشيء؛ لأنّ الأخذ بخبر الثقة الظني على خلاف القاعدة، فيؤخذ فيه بالقدر الدالّ في الدليل عليه، فيقتصر على باب الشهادات والضمان ولا يتعدّى، لاسيما وأنها شبهات موضوعية جزئية، لا كليّة حكمية، وإلا كان قياساً بلا مبرّر منطقي ولا شرعي، ومنه يُعلم عدم إمكان الاستدلال بنصوص الشهادات القرآنيّة.

كما أنّ ما أشير إليه في الكتب الحديثية من كثرة الأدلة الحديثية الدالّة على حجية خبر الثقة، كما جاء في «جامع أحاديث الشيعة»[٢]، لا ينفع؛ لأنّنا إلى الآن استعرضنا قرابة مائة وخمسين رواية من أفضل الروايات ـ عدا أخبار بابَي الشهادات والضمان ـ ولم نجد فيها شيئاً، فالباقي الذي هو أقلّ منه لا محصّل منه.

ولكن هناك ـ إضافة إلى تقسيم المجموعات إلى خمس عشرة طائفة ـ مجموعات قليلة أخرى نذكرها لم يتعرّضوا لها، ثم نختم بالمجموعة التي ادّعى السيد الصدر دلالتها على الحجيّة هنا وأنّ لديه اطمئناناً بصدورها.

١٦. نصوص إقرار الاستناد إلى الروايات

المجموعة السادسة عشرة هي ما ورد في بعض الروايات من استناد الراوي إلى رواية بحضور الإمام دون أن ينهاه الإمام عن ذلك، فهذا يدلّ على إمضاء الإمام لهذا الموقف من الراوي إمضاءً شخصياً، بمعنى أنه ليس استدلالاً بالسيرة المتشرّعية، وإنما بسلوك شخصي من الراوي جرت الموافقة عليه من جانب الإمام.

ومن نماذج هذه الروايات خبر حنّان بن سدير ـ وهو خبر مرسل ـ قال: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام على المائدة، فملت إلى الهنْدَبَاء، فقال لي: «يا حنّان، لم لا تأكل الكُرَّاث؟»

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٠٨.

(٢) المصدر نفسه.

قلت: لما جاء عنكم من الرواية في الهندباء..»[١].

ومن ذلك مرفوعة إبراهيم بن هاشم، قال: سألت امرأةٌ أبا عبد الله عليه السلام، فقالت: إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى أفتوني بثمانية عشر يوماً، فقال أبو عبدالله: «ولم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟»، فقال رجل: للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أنه) قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبي بكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ أسماء (بنت عميس) سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد أتى بها (لها) ثمانية عشر يوماً..»[٢].

وغيرها من الروايات[٣].

إلا أنّ هذه المجموعة ـ مع كون مواردها محدودةً ـ لا يوجد ما يؤكّد أنّ الرواة كانوا قد أخذوا بتلك الروايات التي حدّثوا بها أمام الأئمّة من باب الظنّ، فلعلّه من باب اليقين أو العلم العادي، أو سمعوا ذلك من الإمام السابق، وندرة الموارد مع كثرة حصول الأمرين (اليقين ـ الاطمئنان) يعيق دون تتميم الاستدلال بهذه الروايات؛ لأنّه لابد من إثبات الاعتماد على الظنّ فيها كي يتمّ الاستدلال بها، وهو صعبٌ هنا. وسكوت الإمام كاشفٌ عن واقعيّة صدور تلك الأحاديث التي نقلوها، ولم يكن في مقام البيان من حيث مستويات الحصول على الخبر يقيناً أو ظنّاً، فلا إطلاق فيها أيضاً.

١٧ ـ نصوص النهي عن أخذ روايات المخالفين في المذهب

المجموعة السابعة عشرة هي ما دلّ على عدم أخذ الرواية ونحوها من المخالفين في المذهب والرجوع في ذلك إلى الشيعة، مثل خبر هارون بن خارجة ـ في خبر السرائر المرسل إلى أبان ـ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّا نأتي هؤلاء المخالفين لنستمع منهم

(١) المصدر نفسه ١: ٣٠٥.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٠٦.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٠٦، ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

الحديث، ليكون حجّةً لنا عليهم، قال: فقال: «لا تأتهم ولا تستمع منهم، لعنهم الله ولعن مللهم المشركة»(١).

وكذلك خبر علي بن سويد السائي ـ الضعيف بعلي بن حبيب المدائني المجهول ـ قال: كتب إليّ أبو الحسن الأوّل عليه السلام، وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا؛ فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم اؤتمنوا على كتاب الله جلّ وعلا فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة..»(٢).

فإنّها تفيد إمكانيّة أخذ الدين والحديث من الشيعة، ويثبت بذلك حجية خبر العدل الإمامي.

لكنّ هذه المجموعة أيضاً لا تفيد، فأقصاها لزوم الرجوع إلى الشيعة في أخذ الدين والحديث، إلا أنّها لا تحدّد أنّ هذا الأخذ يجب أن يكون على نحو اليقين والاطمئنان أو يكفي الظنّ من الشيعة الثقات في النقل؟ فهي في مجال آخر، فيرد عليها جملة ما أوردناه وكرّرناه في مناقشة المجموعات السابقة من الروايات، لاسيما وأنّ غير رواية من هذه الروايات ورد فيها أخذ معالم الدين، وهو مفهوم أوسع من الحديث الشريف، فقد يشمل العقليّات وتفسير الكتاب العزيز وغير ذلك أيضاً. علماً أنّ الإمام قد يكون نهى بملاك الخوف من تسرّب الأفكار والروايات غير الصحيحة منهم إلى السامعين ولو من الشيعة، فحذّر من الرجوع إليهم بهذا السبب، وهو سببٌ مفقود في الشيعي حسب الفرض، فلا يكون لها نظر إلى كيفيّة الأخذ من الإمامي أو غيره، بل إلى أصل الأخذ وتحديد من يُرجع إليه ومن لا يُرجع إليه، بصرف النظر عن كيفيّات الرجوع ومعايره.

(١) المصدر نفسه ١: ٣٧٣.

(٢) المصدر نفسه.

ومثل هذه المجموعة ما دلّ على لزوم التحاكم إلى القضاة الشيعة لا غيرهم[١].

وهذه المجموعات غير الدالّة حتى لو انعقد تواتر فيها أو بها لا تنفع هنا؛ لأنّ عدم دلالتها أمرٌ واضح، لا من باب أنها مجملة، بل لورودها في سياقات أخر مختلفة عن ما نحن فيه، مع عدم دلالة اقتضاء فيها على موضوع حجيّة خبر الواحد، فلا حاجة إلى إجراء حساب الاحتمال فيها، كما حاول السيد الصدر[٢].

١٨ ـ نصوص إرسال النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرسل والأمراء والسعاة إلى الأطراف

استند بعض علماء أصول الفقه الإسلامي خاصّة من أهل السنّة، لاسيما المتقدّمين من الأصوليّين، وفاتح هذا الباب هو الشافعي (٢٠٤هـ)، إلى أنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في سنّته العمليّة كان يعتمد خبر الواحد، ويفترضه حجّةً مسبقاً، فقد كان يُرسل الدعاة والمبلّغين والولاة إلى الأطراف، وكذلك جباة الصدقات والقضاة وغيرهم، وهم أفراد وآحاد، مثل مصعب بن عمير في إرساله له إلى المدينة المنوّرة، وعلي بن أبي طالب إلى اليمن، وإرساله له أيضاً إلى مكّة لتبليغ البراءة من المشركين، وأمّر على مكّة عتاب بن أسيد، وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص، وعلى البحرين العلاء بن الحضرمي، وعلى عمان عمرو بن العاص، وعلى نجران أبا سفيان بن حرب، وعلى صنعاء واليمن باذان، وعلى الجند وما معها معاذ بن جبل، وعلى وادي القرى عمرو بن سعيد بن العاص، وعلى تيماء يزيد بن أبي سفيان.. وإرساله الرسل إلى الملوك والأمراء في فارس والروم ومصر والحبشة وغير ذلك. وهذا دليل على اعتماده الآحاد، حيث لم يُرسل مجموعاتٍ بهذه الرسائل لكي يتحقّق التواتر[٣].

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ١: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٤٩٧ ـ ٥٠٠.

(٣) انظر: الشافعي، اختلاف الحديث: ٤٧٦ ـ ٤٧٧؛ وفتح الباري ١٣: ٢٣٥، ٢٤١؛ وإسماعيل

إلا أنّ هذا الدليل واضح الضعف، لاسيما بمعونة ما سيأتي عند الحديث عن السيرة العقلائية والمتشرّعيّة، فإنّ الملوك والأمراء وعامّة الناس لو أرسل إليهم رسولٌ فكم يحتملون الكذب في تلك الأيام؟! هل كان يحصل أن يرسل الرسل ثم يظهر الكذب حتى يثار في ذهنهم الشك والريب؟! وهل كان يحصل أن يمارس أحد الكذب باسم كونه رسولاً أو جابياً؟ وكم كان ذا يحصل؟ لاسيما وأنّ الرسل يرسَلون بنصوص لفظيّة مكتوبة في العادة، وهكذا لو أرسل مثل علي بن أبي طالب ومصعب بن عمير ليتحدّثا عن الدين، هل كان الناس سيلاحظون أنّ نسبة تصديقهم لكلام عليّ ومصعب وغيرهما هو الظنّ أو الاطمئنان؟! فهذه الأحداث تفيد الاطمئنان ولو بمعونة القرائن، كيف والناس ستعتبر هؤلاء رُسُل رسول الله ومن صحابته، وسيوجب ذلك تصديقهم لهم ـ فيما أُرسلوا فيه ـ بعد ثبوت كونهم رُسلاً عندهم؛ لأنّهم موضع ثقة النبيّ.

بل إنّ بعض الرسل كانت ـ كما يرى جورج طرابيشي ـ مصحوبة بوفود كتلك التي كانت ترسل على الملأ في الحجّ وغيره[1].

هذا كلّه، فضلاً عن ما أسلفناه في الجواب عن الاستدلال بآية النفر والسؤال وغيرهما، من عدم التلازم بين وجوب القول ووجوب التعبّد به للمستمع ولو ظنّاً، فراجع.

هذا، ومن الواضح أنّ الرسل والمرسل إليهم لن يكون إيمانهم من خلال خبر الواحد، بل سيكون للاقتناع بمضمون الرسالة المحمديّة قناعةً تامّة.

١٩ . نصوص ارتكاز حجيّة الآحاد، نقد موسّع لنظريّة السيد باقر الصدر

المجموعة التاسعة عشرة هنا هي المجموعة التي ذكر السيد محمد باقر الصدر أنها دالّة عنده، وأنها تبلغ حوالي الخمس عشرة رواية، ومع إقراره بأنّ خمس عشرة رواية مع

الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد المتن: ٣٠ ـ ٣١؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٣٩ ـ ٢٤٢.

(١) انظر: طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

الوسائط في النقل لا تحصّل تواتراً، إلا أنّه لا يأخذ بها من باب التواتر القائم على الكمّ فقط، بل يرى أنّ هناك عناصر كيفية فيها تفضي إلى الجزم أو الاطمئنان الشخصي بصدورها، كما أنّ دلالتها تامّة عنده، فتكون بنفسها دليلاً على حجيّة خبر الواحد.

١٩ ـ ١ ـ النصّ العمدة (صحيحة الحميري) في العمري وابنه، عرض وبيان

والعمدة عند السيد الصدر من هذه الأحاديث هو واحدٌ منها، وهو خبر العمري، فيما الباقي عنده بمثابة المعزّز له في تحصيل الاطمئنان الشخصي عنده بالصدور[1]. أمّا السيد الخميني فاعتبر أنّه لا إشكال في كون مثل هذا السند العالي لرواية العمري وابنه ثقتان الآتية هو مورد البناء العقلائي قطعاً، وحينئذ فيجب الأخذ به، وبه يثبت حجيّة قول الثقة المأمون مطلقاً[2]. ونذكر أهمّ هذه الروايات في هذه المجموعة، والباقي يظهر أمره من الحديث في المهم هنا.

والرواية الأبرز هنا، هي رواية الحميري، التي رواها الشيخ الكليني في الكافي عن محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيى جميعاً، عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت (أجمعت) أنا والشيخ أبو عمرو ـ رحمه الله (رضي الله عنه) ـ عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخَلَف، فقلت له: يا أبا عمرو! إني أريد أن أسألك عن شيء، وما أنا بشاكّ فيما أريد أن أسألك عنه، فإنّ اعتقادي وديني أنّ الأرض لا تخلو من حجّة، إلا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك رفعت (وقعت/ وقفت) الحجّة، وأغلق باب التوبة (الحجّة)، فلم يك (يكن) ينفع نفساً إيمانُها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً، فأولئك (شرار) أشرار من خَلَقَ (خَلْقِ) الله عز وجل، وهم الذين تقوم (يقوم) عليهم القيامة، ولكنّي أحببت أن أزداد

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٩؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٠٠ ـ ٥٠١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(٢) انظر: الخميني، معتمد الأصول: ٤٨٤.

يقيناً، وإنّ إبراهيم عليه السلام سأل ربّه عز وجل أن يريه كيف يحيى الموتى: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمّن (وعمّن) آخذ وقول من أقبل؟ فقال له: «العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع؛ فإنّه الثقة المأمون»، وأخبرني أبو علي أنّه سأل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: «العمري وابنه ثقتان؛ فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤديان، وما قالا لك (عنّي) فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما؛ فإنهما الثقتان المأمونان»؛ فهذا قول إمامين قد مضيا فيك. قال: فخرّ أبو عمرو (أبو علي) ساجداً وبكى، ثم قال: سل حاجتك، فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد عليه السلام؟ فقال: إي والله ورقبته مثل ذا، وأوما بيده (بيديه)، فقلت له: فبقيت واحدة، فقال لي: هات. قلت: فالاسم، قال: محرّم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي؛ فليس لي أن أحلّل ولا (أن) أحرّم، ولكن (ـه) عنه عليه السلام؛ فإنّ الأمر عند السلطان أنّ أبا محمد عليه السلام مضى، ولم يخلف ولداً، وقسّم ميراثه وأخذه من لا حقّ له فيه، وهو ذا عياله يجولون (يحوّلون) (فـ) ليس أحد (لأحد) يجسر أن يتعرّف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا (فإذا) وقع الاسم وقع الطلب، فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك.

قال الكليني رحمه الله: وحدّثني شيخٌ من أصحابنا، ذهب عنّي اسمُه، أنّ أبا عمرو سئل عن (عند) أحمد بن إسحاق عن مثل هذا فأجاب بمثل هذا[1].

١٩ . ٢ . دعوى يقينيّة صدور خبر الحميري، مناقشات وتعليقات

والبحث في هذه الرواية يفترض أن ينعقد ـ أوّلاً ـ في العناصر الصدوريّة التي

---

(١) الكليني، الكافي ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠ (واستعنّا لمعرفة موارد اختلاف النسخ بالطبعة المحقّقة لكافي الكليني والصادرة عن دار الحديث في إيران، الكافي ٢: ١٢٥ ـ ١٢٨)؛ والطوسي، الغيبة: ٢٤٣ ـ ٢٤٤؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ والوافي ٢: ٣٩٧ـ٣٩٨.

دفعت الصدر إلى الاطمئنان بصدور هذه الرواية، ثم نبحث في دلالتها بعد ذلك:

أ ـ أما الدراسة السندية، فتتلخّص نظرية الصدر هنا على الشكل التالي: تارة احتمال كذب الرواة، وأخرى احتمال خطئهم:

١ ـ أما احتمال الكذب، ففي سند هذه الرواية عدّة رواة هم:

الراوي الأوّل: وهو الكليني نفسه محمّد بن يعقوب، وهو رجل ثقة جليل لا يتطرّق الشك إليه على مستوى الكذب أو الاحتيال في الرواية، وكلّ من قرأ ما كتبه المعاصرون وقريبو العهد به كالمفيد، والطوسي، والنجاشي و.. عرف مكانته وجلالته وقدره، حتى أنّ الشيخ الطوسي يرى كتابه (الكافي) أضبط وأثبت كتاب ألّفه شخص في الإسلام، ولم نجد من قدح فيه أو ذمّه، حتى عرف في تاريخ المسلمين بثقة الإسلام، كما عرف ابن المطهر الحلّي بالعلامة.

الراوي الثاني: وهو عبارة عن شخصين معاً نقل عنهما الكليني الرواية، وهما: محمد بن يحيى العطار الثقة الجليل المشهور المعروف بمكانته السامية ولم يطعن عليه أحد، حتى المفرطين في التضعيف، ومحمد بن عبد الله الحميري وهو ممّن اتفق الأصحاب على توثيقه وجلالة قدره ومكانته حتى كانت له مراسلات مع الإمام المهدي، وخروج التوقيع لشخص دليل عظم مكانته.

فاحتمال الكذب من هذين معاً في غاية البُعد، بل هو سفسطة بحساب الاحتمال، لاسيما وأنّ مستوى التديّن في ذلك الزمان أكبر بكثير منه في زماننا الحاضر.

يضاف إلى ذلك، أنّ محمد بن عبد الله الحميري يروي للكليني هذه الرواية عن والده، واحتمال كذب الابن في النقل عن أبيه بعيدٌ في غير ما يرجع إلى مدحه وكماله، وهذه الرواية ليس فيها شيء من ذلك، حيث إنها تبيّن مكانة العمري لا الحميري، فكيف يتصوّر اتفاق الابن مع شخص آخر في أن يكذبا على الأب؟!

الراوي الثالث: وهو من نقل عنه العطّار ومحمد الحميري، ألا وهو الحميري الأب، وهو عبد الله بن جعفر الحميري، وهو رجل مشهودٌ بوثاقته بلا طعن ولا غمز فيه، بل

كان ـ بنصّ النجاشي ـ شيخ الأصحاب في قم، ومدرسة قم هي مدرسة من أرقى مدارس أهل البيت، عُرف عنها التشدّد في أمر الحديث، فإذا كان شخصٌ شيخ الأصحاب في تلك المدينة أليس من المفترض أن يكون من أجلّ الرواة وأصدقهم؟ وقد كانوا يتحرّزون من الرواية عن الضعفاء، فكيف يكون شيخهم ضعيفاً؟!

الراوي الرابع: وهو أحمد بن إسحاق، أحد خواصّ الإمام العسكري، فليس هو مجرّد ثقة، بل هو ثقة الإمام، وقد راسله الإمام المهدي، فاحتمال كذبه عمداً احتمالٌ غير عقلائي.

٢ ـ وأما احتمال الخطأ، فهو منهم بعيد جداً، فوجود خطأ في نُسخ الكافي أمرٌ بعيد جداً هنا؛ لأنّ تمام نسخ هذا الكتاب متّفقة على هذه الرواية، فلا يوجد احتمال خطأ في النسخ، لاسيما وأنّ الطوسي نقل هذه الرواية عن الكافي في كتبه بالنصّ عينه، مما يرفع احتمال الخطأ في نُسخ الكافي، وإلا لأشير إليه.

كما أنّ احتمال الخطأ من هؤلاء الرواة الأربعة ضعيفٌ جداً؛ لمكانتهم، ونضمّ إلى ذلك أصالة عدم الغفلة العقلائيّة، كما أنّ الكليني ينقل أخيراً أنّه سمع الرواية من شخص آخر لا يذكره لنا بالاسم، وهذا يضاعف من الوثوق بالرواية، فضلاً عن أنّ من روى عنه الكليني عبارة عن شخصين، واحتمال خطئهما معاً بعيد أيضاً.

يضاف إلى ذلك كلّه، الروايات الأُخَر المؤيّدة لهذه الرواية في المضمون المهمّ في بحثنا هنا، فهذا كلّه يحقّق لنا اطمئناناً بحجيّة هذه الرواية من باب الاطمئنان بصدورها(١).

هذه هي عصارة نظرية السيد الصدر في أمر السند هنا، وينبغي الوقوف معها قليلاً لننظر فيها نتقول:

لا شك في صحّة الرواية سنداً طبقاً لمعايير علم الرجال والجرح والتعديل، لكنّ الكلام في إفادتها اليقين أو الاطمئنان بالصدور، **ولا يهمّنا أيضاً أصل صدورها في**

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٠٥ ـ ٥٠٩.

الجملة، بل يهمّنا صدورها بحيث يكون المقطع موضع الشاهد صادراً بهذه الطريقة النافعة في الاستدلال هنا، وهنا نعلّق بتعليقات، ونعتقد أنّ مجموعها كافٍ في هدم دعوى اليقين العام بالصدور:

التعليق الأوّل: إنّ وثاقة الرجال الخمسة الواردين في السند ثابتة، لكنّ ثبوتها بالنسبة إلينا ليس حسيّاً ويقينيّاً، فنحن لا نعرف عن أحمد بن إسحاق سوى أنّ الطوسي والنجاشي مثلاً وثّقاه، ولاعتماد الطائفة الشيعيّة على توثيقهما ومدحهما له صار الرجل من رموز الطائفة على امتداد التاريخ. يجب أن لا نغفل حقيقةً هنا وهي كيف تعرّفنا على هؤلاء الرواة؟ ويجب أن لا نقف عند عنصر الشهرة المتأخّرة، بل يُفترض ملاحقة الخيط لمعرفة كيف تعرّفنا على هؤلاء الرواة والمحدّثين؟

إذن، فوثاقة الخمسة ـ لا أقلّ بعضهم ـ ثبتت لدينا بنصوص النجاشي والطوسي و...، وأنّهم كانوا وجوه الأصحاب ورموز الطائفة، ولم تثبت بالحسّ أو المعاشرة أو بالانكشاف التام لكلّ حياتهم، خاصّة وأنّ بعضهم ليس من مشاهير الرواة جداً.

وهذا التعليق جيّد، إلا إذا قيل بأنّ كونهم من المشاهير مع عدم طعنٍ فيهم، مع وقوعهم في الأسانيد والطرق، واعتماد المحدّثين عليهم، وشهرة وثاقتهم، وغير ذلك، كافٍ في تحصيل اطمئنان بوثاقتهم، لكنّ تحصيل الاطمئنان بوثاقتهم غير تحصيل الاطمئنان بصدقهم ودقّتهم في خصوص هذه الرواية، كما هي مقتضيات نظريّة الصدر نفسه في باب الوثوق الوثاقتي، التي سنتعرّض لها بالتفصيل في كتابنا اللاحق المخصّص لبحث دائرة حجيّة الحديث إن شاء الله تعالى، وكما هو واضح وسوف نُلمح له قريباً.

التعليق الثاني: إنّ المراسلات مع الإمام المهديّ ليست دليلاً على رفعة المكانة، فلا يوجد أيّ وثيقة تؤكّد أنّ الإمام المهدي كان يحصر رسائله بالخاصّة من الشيعة ممّن هم

في أعلى مراتب الكمال، نعم، الذي جعل السيد الصدر يعتقد بأنّ هؤلاء الذين خرجت لهم توقيعات هم من المهمّين في الطائفة هو نصّ الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة[١]، وهو نصّ موهم ـ كما يقول السيد الحائري[٢] ـ إذ لا يراد به أنّ كل من خرج له توقيع فهو ثقة جليل، بل يريد أنّ هناك ثقات ورد التوقيع بمدحهم وبيان وثاقتهم، فمضمون التوقيع هو الشاهد لهم، أما أصل وروده لهم فغير صحيح.

لكن قد حقّقنا مفصّلاً في مباحثنا في القواعد الرجاليّة هذا الموضوع، وقدّمنا مداخلات نقديّة على كلّ مِن فَهْم السيّد الصدر والسيّد الحائري معاً لنصّ الطوسي، وتوصّلنا ـ وفاقاً للمحقّق الداماد اليزدي (١٣٨٨هـ)[٣] ـ إلى أنّه لا يوجد دليل يُثبت وثاقة كلّ من خرج له توقيع في عصر الغيبة الصغرى.

قد يقال: كيف لا يكون كذلك، وهذا معناه أنّ هذا الشخص يعرف بوجود الإمام وبسفرائه فيكون من خاصّة الشيعة؟

والجواب: هذا غير صحيح؛ لأنّ المعرفة بأصل وجود الإمام أمرٌ يدركه العديد من الشيعة آنذاك، وكذا الحال مع السفراء، فمحض المعرفة بوجوده يدلّ على أنّه شيعي إمامي مخلص لتشيّعه ومذهبيّته لا غير، نعم السلطة العباسيّة ـ مثلاً ـ لم تكن تعرف بوجود الإمام.

التعليق الثالث: إنّ السيد الصدر حسب احتمال الكذب في كلّ راوٍ من الرواة الخمسة على حدة فرآه قليلاً جداً، لكنّه غاب عنه أن يحسب احتمال كذب أحدهم عند ضمّ الرواة إلى بعضهم بعضاً ضمّاً طوليّاً، فهذا الاحتمال سوف يرتفع حينئذ؛ لأنّنا

---

(١) الطوسي، الغيبة: ٤١٥.

(٢) كاظم الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٠٨، الهامش: ١؛ وأساس الحكومة الإسلامية: ٢٢٧ ـ ٢٢٩، وولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٣) المحقّق الداماد، كتاب الخمس: ٢٠١.

نتعامل هنا مع تواتر طولي وليس عرضيّاً، كما أسلفنا عند الحديث عن التواتر.

وهكذا الحال في احتمال الخطأ، بل هو الأهم هنا، فعندما أنظر إلى الكليني سيكون احتمال الخطأ ضعيفاً، لكن عندما يكون عندي عدّة رواة في طول بعضهم فإنّ احتمال خطأ أحدهم ـ ولو في مقطع من النصّ ـ سيكون أكبر تلقائيّاً، فقد وقعنا في وهم الغرق في كلّ مفردة، في حين ينبغي ضمّ المفردات إلى بعضها، والشاهد على ذلك أنّك إذا أخذت هذا السند الذهبي وجعلته بخمسين واسطة، هل سيظلّ احتمال الكذب أو الخطأ على المنوال عينه؟! فنحن لا نريد هنا اتهام هؤلاء الأجلاء، لكنّ طرح احتمال الخطأ يظلّ وارداً، لاسيما وأنّ احتمال الخطأ المضرّ بالاستدلال هنا يكفي أن يكون في كلمتين هما: الثقة والمأمون، أو نسيان قيد يُضاف إليهما، وليس بالضرورة في كلّ الرواية، خاصّة وأنّ النقل بالمعنى شائع، وموضوعنا تختلف النتيجة فيه تبعاً لأبسط تغيير في العبارة موضع الشاهد كما سوف نرى، ولعلّه يظهر من متن الرواية أنّ النقل هنا كان بالمعنى، لا أنّه تمّ تدوين هذا الكلام لحظة صدوره. ونحن هنا لا نريد سلب الوثوق والاطمئنان عن أصل صدوره هذه الرواية في الجملة، بل نريد سلب الوثوق والاطمئنان عن المقطع موضع الشاهد أن يكون صدر كما هو، الأمر الذي يسلبنا الوثوق بالنتيجة المرادة من هذه الرواية.

وما يؤيّد ما نقول أنّ رواية توثيق العمري وابنه وردت في سندٍ آخر ينتهي لأحمد بن إسحاق نفسه، أوردها الطوسي في الغيبة، وهذا نصّها: أخبرني جماعة، عن أبي محمّد هارون بن موسى، عن أبي علي محمّد بن همام الإسكافي، قال: حدّثنا عبد الله بن جعفر الحميري، قال: حدّثنا أحمد بن إسحاق بن سعد القمي، قال: دخلت على أبي الحسن علي بن محمّد صلوات الله عليه، في يومٍ من الأيّام، فقلت: يا سيّدي، أنا أغيب وأشهد ولا يتهيأ لي الوصول إليك إذا شهدت في كلّ وقت، فقول من نقبل؟ وأمر من نمتثل؟ فقال لي صلوات الله عليه: هذا أبو عمرو الثقة الأمين، ما قاله لكم فعنّي يقوله، وما أدّاه إليكم فعنّي يؤدّيه. فلما مضى أبو الحسن عليه السلام، وصلت إلى أبي محمد ابنه الحسن

العسكري عليه السلام ذات يوم، فقلت له عليه السلام مثل قولي لأبيه، فقال لي: هذا أبو عمرو الثقة الأمين ثقة الماضي وثقتي في المحيا والممات، فما قاله لكم فعنّي يقوله، وما أدى إليكم فعنّي يؤدّيه. قال أبو محمّد هارون: قال أبو علي: قال أبو العباس الحميري: فكنا كثيراً ما نتذاكر هذا القول ونتواصف جلالة محلّ أبي عمرو[1].

فهذه الرواية التي وصفها السيد الخوئي وغيره بأنّها صحيحة السند[2]، تغيّر من تركيبة موضع الشاهد، وهو تغيير قد يؤثر في الاستنتاج النهائي الذي يريده الصدر، كما سوف يأتي الحديث عنه، ويفتح على احتمال أنّ النصّ الحقيقي الصادر كان مختلفاً، ولو بفارق بسيط مؤثر في الدلالة، فكيف يُدّعى الاطمئنان بالصدور بحيث عندما نستند لموضع الشاهد فنحن نستند لما هو صادر يقيناً بهذه الطريقة التي يستدلّ بها هنا حسب الفرض؟!

التعليق الرابع: إنّ الحديث عن مستوى التديّن في ذلك الزمان وارتفاعه عمّا هي الحال عليه في زماننا، لا يخلو من غرابة، فنحن لا نرتاب في جلالة متديّني تلك الأزمنة وشدّة المصاعب التي مرّوا بها، لكن كيف نظنّ ـ فضلاً عن أن نقطع ـ بأرفعيّة تديّنهم، ومن أين عرفنا هذه المعادلة؟ إنّ جزماً بهذا الأمر يحتاج إما إلى نصّ من الله تعالى ورسوله وأوليائه ـ كما قيل في حقّ أصحاب الحسين عليه السلام ـ أو إلى معاشرة العهدين، وإلا كيف يحصل لنا هذا المفهوم أو كيف يتبلور؟ وعلى السيد الصدر أن يقدّم شواهد على هذه الدعوى الكبيرة، من قال ـ وهذه وجهة نظر شخصيّة ـ أنّ الحميري وأحمد بن إسحاق أكثر تديّناً من السيد الخميني أو السيد علي القاضي أو السيد بحر العلوم أو العلامة الطباطبائي أو السيد الصدر أو آلاف ممّن بذلوا مهجهم وكلّ ما عندهم حبّاً لله ورسوله؟ وقد رأينا بالحسّ والمعاشرة من شهداء ومجاهدي الإسلام في هذا الزمان

---

(١) الطوسي، الغيبة: ٣٥٥.

(٢) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ١٢٣؛ والأبطحي، تهذيب المقال ٣: ٤٣٥.

العجب العجاب من الإخلاص والتفاني والتديّن والإيمان.

أعتقد أننا بحاجة إلى الكثير من الدراسات لتأكيد هذه المقولة، ومجرّد أنّ مدح الإمام المعصوم فلاناً أو فلاناً لا يعني أنهم صاروا أفضل ممّن جاء بعدهم، ولعلّه لو كان المتأخّرون أحياء في حياة المعصومين وظهورهم لصدرت في حقّهم ألوان مدحٍ أكثر من ذلك، ولعلّ الحالة النفسية في التعامل مع الماضي والماضين تلعب دوراً في مثل هذه الاستنتاجات.

التعليق الخامس: إنّ الحديث عن بُعد احتمال كذب الابن في نقله عن والده، وهو عبد الله الحميري، ليس وجيهاً؛ فالسيّد الشهيد اعتبر أنّ هذه الرواية ليس فيها مدح للحميري الأب، مع أنّها تحوي مدحاً، فهي تثبت أنّه بقي على إمامة الإمام المهدي، وأنه إماميّ إثنا عشري، وهذا الموضوع من الموضوعات السجاليّة آنذاك، فلعلّ الابن يريد مدح الوالد بعلاقته بالعمري وبأنّه كان إمامياً كامل العقيدة، وليس من الضروري أن يكون المدح بوجود نصّ في الرواية على المدح.

يضاف إلى ذلك، ما المانع في أن يحاول الابن الاستفادة من مكانة والده ـ وربما كان الوالدُ متوفّى حين الرواية ـ كي يثبت هو نفسه مطلباً عقائدياً يقتنع هو به، ولعلّ والده مقتنعٌ به أيضاً، غايته لم يسبق أن حدّثه بهذه القصّة بخصوصها، ففرضية بُعد كذب الابن على الأب في غير مدح الأب غير واضحة أيضاً.

التعليق السادس: إنّ فرضيّة الكذب لا يمكن نفيها هنا ما دام موضوع الكلام يجرّ مصلحة عقديّة على الأطراف التي نقلت هذه الرواية، وهذه المصلحة هي أنّهم كانوا مقتنعين بولادة الإمام وأنّه حيّ يُرزق، وأنّ العمري ـ الأب والابن ـ من السفراء، في مقابل جماعات شيعيّة أخرى كان لها موقف آخر كالنصيريّة وأتباع جعفر والعبرتائي وغيرهم[1]، فلعلّ هؤلاء وضعوا هذه الرواية وأمثالها لتعظيم مكانة العمري أو إثبات

---

(١) انظر في بعض المعلومات حول الانقسامات هنا، وعلى سبيل المثال، جواد علي، المهدي المنتظر

سفارة ابنه وجلالته ـ لأنّ الرواية رويت بعد وفاة العمري الأب بقرينة التعبير عنه برحمه الله ـ أو إثبات ولادة الإمام وأنّه حيّ؛ حسبةً وتقرّباً إلى الله، بحيث كانوا يرون في نقل هذا الحديث المخترع مصلحةً دينيّة، فما هو الذي ينفي مثل هذه الاحتمالات في موضوعٍ إشكاليّ ضاغط في تلك الفترة قد يتلمّسون له عنواناً ثانويّاً للكذب لحاجة المعتقد الصحيح إلى ذلك، وتكثر الدواعي فيه إلى الكذب، وبعبارة أخرى: إنّ دواعي الكذب هنا متوفّرة حقيقةً أفلا يؤثر ذلك على الوثوق بالصدور ودرجته؟! ونحن لا نريد إثبات الكذب ولا سلب عنوان الوثاقة عن الرواة مطلقاً، بل نريد جعل مثل هذه الدواعي الواقعيّة فرصاً احتماليّة لخفض معدّل اليقين بالصدور في خبر آحادي لا تتعدّد أسانيده ولا مصادره، إذ مصدره الوحيد هو الكليني بهذا السند الوحيد.

وهذا التعليق منّا منسجم تماماً مع نظريّة الصدر في الوثوق الوثاقتي كما قلنا.

التعليق السابع: إنّ أصالة عدم الغفلة العقلائية تجري في كلّ الرواة، وهي تفيد الظنّ النوعي بعدم خطأ الراوي، لكنّها لا تُنتج يقيناً، وإنما المفيد هو المعلومات الإضافيّة عليها، وكيف نعرف دقّة كلّ هؤلاء الرواة في النقل حتى لو ثبت أصل صدقهم؟ كما أنّ ورود روايات أخر تدلّ على حجية خبر الواحد لا يجعلنا نطمئنّ بصدور هذه الرواية؛ لأنّها لا تحوي فقط موضوع حجّية الخبر، بل فيها مطالب كثيرة أخرى، ومجرّد موافقة بعض المضمون لا يعني الاطمئنان بالصدور هنا، وإلا لزم أن نطمئنّ بصدور الكثير من الروايات لدعم بعض مضمونها من جانب روايات أخر، نعم يحصل اطمئنان بالمضمون المشترك بوصفه مضموناً مشتركاً لا أنّه يحصل اطمئنان بصدور إحدى الروايات بعينها، ومن ثمّ لابدّ من البحث عن المضمون المشترك هل يثبت مراد الصدر في حجية خبر الواحد أو لا؟ فتأمّل جيداً.

قد تقول: إنكم حلّلتم كلّ مفردة على حدة من المفردات التي ذكرها السيد الشهيد،

عند الشيعة الاثني عشريّة: ٩٥ ـ ٢٤٣.

ولعلّ مناقشاتكم في محلّها، لكنّ مطلب السيد الصدر كان ضمّ جملة هذه الشواهد إلى بعضها لدعم نظريّته في الاطمئنان بالصدور، فما فعلتموه قد لا يكون دقيقاً.

لكنّ هذا الكلام بنفسه غير دقيق، فنحن نعمد إلى كلّ مفردة لتقليل القدر الاحتمالي الذي تعطيه، وبجمع هذا القدر في هذا الشاهد وذاك تنخفض نسبة الاحتمال في المجموع، فكما راكم الصدر الاحتمالات في الشواهد، فنحن نخفّفها لتعجز بعد المراكمة عن إفادة اليقين.

وإنّني استبعد أن يطبّق السيد الصدر ما قاله هنا في كثير من الروايات التي وقع في طريقها أربعة أو خمسة من كبار الثقات، وإلا لرأينا له ادّعاء الاطمئنان بصدور جملة من الروايات بهذه الطريقة، فراجع الأسانيد لترى ذلك، وأنّ مثل هذه الدعوى لو صحّت للزم تكرارها في مواضع كثيرة.

التعليق الثامن: لعلّ من مضعّفات الرواية ما جاء في مضمونها الذي جعلنا نتحيّر في أمره رغم وروده في جملة روايات عند الشيعة؛ ففي آخر الرواية يسأل الحميري أبا عمرو ـ بعد أن تأكّد من أنّه رأى الإمام المهدي ـ عن الاسم، فيجيبه العمري بحرمة السؤال عنه معلّلاً، عبر الفاء، بأنّ الحسن العسكري عليه السلام قد مات، وفي ظنّ السلطان أنه لا عقب له، فإذا قلت لكم الاسم وقع الطلب، وتمّت ملاحقة الإمام المهدي..

ونحن نعرف أنّه قد وقع خلافٌ بين العلماء في مسألة الاسم:

أ ـ ففريق حرّم ذكره تعبّداً مطلقاً.

ب ـ وفريقٌ آخر فصّل ما بين فترة ما قبل الظهور فيحرم ذكر الاسم، وفترة ما بعده فيجوز، ولعلّه يرجع إلى الرأي الثالث الآتي.

ج ـ وفريقٌ ثالث فصّل ما بين حالة الخوف على الإمام المهدي ـ وغيره ـ فلا يجوز إذاعة الاسم حفظاً لحياته، وبين ارتفاع حالة الخوف هذه ـ كما في عصرنا الحاضر ـ

فيجوز ذكر الاسم[١].

د ـ وفريق رابع فصّل ما بين الغيبة الصغرى فيحرم، والغيبة الكبرى فيجوز، ولعلّه يرجع للفريق الثالث.

هـ ـ فيما قال فريق خامس بكراهة ذكر الاسم مع عدم الخوف وحرمته مع الخوف[٢].

و ـ كما ويوجد رأي سادس بالتفصيل بين ذكر اسمه أمام الناس والملأ وذكر اسمه في مجلس خاصّ أو بين الإنسان ونفسه، ولعلّه يرجع إلى الرأي الثالث أيضاً، ووردت فيه بعض التعابير في الرواية المنقولة.

ز ـ وهناك رأي سابع في التفصيل بين الأئمّة وغيرهم، فيجوز للأئمّة ذكر اسمه دون سائر الناس.

ومن هذا كلّه، رأينا أنّ بعض العلماء لا يذكرون إلا صفاته كالحجّة والقائم والمنتظر والمهدي، وبعضهم إذا كتبوا اسمه كتبوه مقطّعاً (م ح م د).

والسبب في اختلاف الآراء هو اختلاف الروايات، فبعضها مطلق، وبعضها ـ مثل الرواية التي نحن بصددها ـ يربط الموضوع بالخوف، وبعض الروايات تسمّيه صريحاً، وبعضها ينصّ على النهي عن ذكره أمام الناس والملأ، وبعضها يبيّن أنّ الحرمة إلى عصر الظهور، وقد عقد الحرّ العاملي باباً مستقلاً لهذا الأمر، وهو الباب ٣٣ من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوصّل فيه إلى التفصيل بين حالة التقية والخوف وعدمها، مستنداً بشكل واضح إلى الأحاديث الكثيرة جداً في الزيارات والنصوص والدعوات والتعقيبات وغيرها مما لم يُشِر إليه[٣].

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٤٩٤ ـ ٥٠٦.

(٢) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٢: ٤٤.

(٣) انظر: الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٧ ـ ٢٤٧.

وليس بحثنا هنا في هذا الموضوع، لكن نريد تحليل الرواية التي نحن فيها ـ وليس مطلق روايات ذكر الاسم ـ وفقاً لهذا الموضوع؛ لأنّه يؤثر على درجة صدقيّة الرواية واليقين بصدورها بالطريقة التي صدرت فيها.

وبناءً عليه، نحاول تحليل الرواية هنا، فما هو المراد من الاسم؟

ربما أمكننا طرح أكثر من احتمال، وإن كان بعضها بعيداً، فيما بعضها الآخر أقرب:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من الاسم هو ما يُعرف باسم الرجل الحقيقي، مثل (محمّد) بالنسبة إلى الإمام المهدي، فيكون المقصود لا تسمّوه باسمه، أي لا تقولوا: محمّد.

وهذا التفسير هو المعنى المتبادر إلى الذهن من روايات باب الاسم، ويظهر أنّ أغلب من اشتغل بهذا الموضوع إن لم يكن جميعهم فهموا هذا المعنى، بل يبعد جداً إرادة غيره، ففي صحيحة ابن رئاب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صاحب هذا الأمر (رجل) لا يسمّيه باسمه إلا كافر»[١]، حيث لا يفهم لهذه الجملة معنى سوى التسمية المتعارفة.

وطبقاً لهذا التفسير، يمكن فهم أنّ هذا الحكم تعبّدي، لحكمةٍ أو علّةٍ لا نعلمها، ومن ثم نقبل بالروايات التي دلّت على هذا الأمر بوصفها تبيّن حكماً تعبّديّاً مطلقاً خاصّاً بالإمام المهدي، لكنّنا نوجّه سؤالاً إلى رواية الحميري وأمثالها التي ربطت التسمية بالخوف: ما المشكلة في التسمية؟ فإذا قلت: إنّ الإمام المهدي محمد بن الحسن سيخرج في آخر الزمان، وكان قولي هذا في عصر الغيبة الصغرى، فماذا سيتضرّر الإمام، وهناك الآلاف ممّن اسمهم محمد ـ بل اسمهم أيضاً محمّد بن الحسن ـ فكيف ستعرفه الدولة العباسيّة؟! ثم إذا جاز لأهل البيت التقيّة في بيان الأحكام بحيث يبيّنونها على خلاف الواقع للتقيّة، ألا يجوز للإمام المهدي أن إذا سُئل عن اسمه أن يقول غير اسمه الحقيقي، وهل كانت هناك أوراق ثبوتية وهويّات شخصية وكشف بالبصمات أو العين

---

(١) انظر: الكافي ١: ٣٣٣؛ وكمال الدين: ٦٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

حتى يعرفوه؟! ألم يكن بإمكانه ـ بل من المتوقّع ـ أن يظهر بين الناس بغير اسمه الحقيقي فيصبح معروفاً به؟ فأيّ معنى للربط بين الاسم وطلب السلطان ماداموا لا يعرفون شخصه وشكله ومكانه.

إنّ صحيحة ابن رئاب وأمثالها أخفّ وطأةً من صحيحة الحميري؛ لأنّ الأولى مطلقة يمكن تصوّر التعبّد فيها، كما ذهب إليه بعض المحدّثين، أما الثانية فهي صريحة في ربط التسمية بالطلب والخوف، فأيّ معنى لها حينئذ؟!

ثم ألم يقل هو نفسه في السطر نفسه الذي تحدّث فيه عن هذا الموضوع بأنّ الإمام العسكري هو «أبا محمد» فذكر اسم الولد؟! إلا أن يقال: إنها مجرّد كنية تكنّي بها العرب حتى لو لم يكن عند الرجل ولد، بل قد تبقى عليه حتى لو سمّى ابنه الأكبر غير ذلك، مثل أبي عبد الله الصادق مع أنّ ولده الأكبر هو إسماعيل.

كما أنّ من حقّنا أن نسأل ـ مع كلّ هذه الروايات الهائلة التي سمّت اسم المهدي في مختلف أبواب الحديث والزيارات (مثل حديث: إسمه إسمي، وكنيته كنيتي المشهور) ـ: ألم يسمع أحدٌ اسمه في روايةٍ من الحاضرين، وهم خلّص الأصحاب وأقرب المقرّبين؟! وابن إسحاق من خاصّة الإمام العسكري، ألم يبلغهم خبر الأئمّة الاثني عشر وفيه ذكر الأسماء؟! فلماذا يسألون عن الاسم هنا بهذا المعنى، والمفروض أنّ أمثال هؤلاء يعرفونه بإسمه؟! بل لو أُريد النهي عن اسمه فكيف نفسّر ورود اسمه في عشرات الروايات في مختلف مجالات الزيارات وأبواب العقائد وغيرها؟ ألا تعارض تلك الروايات صحيحةَ العمري هنا ممّا يؤثر في قوّة الوثوق بصدورها؟ هذا على تقدير الاسم بمعنى اسمه الحقيقي واسم أبيه كذلك و..

الاحتمال الثاني: أنّ المراد من تحريم الاسم هو تحريمه مع بيان أنّه قد وُلد، فيكون تحريم الاسم طريقاً لتحريم بيان وقوع ولادته، لا أنّه تحريمٌ في نفسه، فضلاً عن التفصيل فيه.

وهذا المعنى لو تمّ في نفسه، ولا تتحمّله جملةٌ من الروايات، فهو غير ممكن هنا في

رواية الحميري؛ لأنّ المفروض أنّ العمري قد صرّح لهم بولادته في الرواية نفسها، وأكّد لهم ذلك، فكيف يمكن فهم هذا المعنى من صحيحة الحميري هذه؟!

الاحتمال الثالث: أن يُقصد بالتسمية التعريف بشخصه، أي علّمه لنا، بحيث إذا رأيناه نعرفه، أو أرشدنا إليه وحدّد لنا مكانه ومعالمه، وذلك من الاسم وهو العلامة. ولعلّ من ملحقات هذا الاحتمال أن يراد بالاسمِ الاسمُ المستعار الذي كان يُعرف به الإمام، بحيث لو قاله لهم لعرفوا أنّه فلان الموجود بينهم أو الموجود في سامراء أو بغداد ويعرفه الناس.

وهنا يغدو إخفاء الاسم منطقياً جداً، لكنّ الرواية تواجه مشاكل:

أ ـ إنّ ضمّ روايات الاسم إلى بعضها بعضاً يُبعد هذا الاحتمال جداً، فمعنى الاسم في هذه الحال هو أنّهم يريدون أن يعرفوا الإمام بحيث يمكنهم اللقاء به والتعرّف عليه، فكأنّهم يريدون اللقاء به والانكشاف بينهم وبينه، أو يريدون معرفته بحيث لو رأوه عرفوا أنّه هو، وهذا لا يعبّر عنه ـ عرفاً ـ بطلب معرفة الاسم، بل يقال: دلّنا عليه، أو من هو من بيننا في الأزقّة والأسواق، وهو ما لا يناسبه التعليل بأنّ السلطان لا يعرف أنّ له ولداً، بل يناسبه أن يقول: لو قلت لكم ذلك لزاد عدد الذين يعرفون شخصه، وهذا فيه خطر عليه شخصيّاً، فتركيبة الرواية غير مقنعة في هذا المقطع.

أيضاً بعض روايات الاسم وردت عن أئمّة سابقين، ولا يحتمل فيها هذا المعنى، ولا يمكن غضّ الطرف عن سائر روايات القضيّة؛ لأنّها ترجع لموضوع واحد، ففي صحيحة أبي هاشم الجعفري عن الإمام الجواد: «وأشهد على رجل من ولد الحسن لا يكنّى ولا يسمّى، حتى يظهر أمره فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً»[1]. وفي خبر داود بن القاسم أيضاً جاء: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «الخلف من بعدي الحسن، فكيف لكم بالخلف من بعد الخلف؟» فقلت: ولم جعلني الله فداك؟ فقال: «إنكم لا

(١) الكافي ١: ٥٢٦؛ وعلل الشرائع ١: ٩٨؛ وكمال الدين: ٣١٥؛ والطوسي، الغيبة: ١٥٥.

ترون شخصه ولا يحلّ لكم ذكره باسمه»، فقلت: فكيف نذكره؟ فقال: «قولوا: الحجّة من آل محمّد عليهم السلام»[١]. وفي خبر أبي خالد الكابلي عن الإمام الباقر، أنّ الكابلي قال له: جعلت فداك، قد عرفت انقطاعي إلى أبيك وأنسي به ووحشتي من الناس. قال: «صدقت ـ يا أبا خالد ـ فتريد ماذا؟»، قلت: جعلت فداك، لقد وصف لي أبوك صاحب هذا الأمر بصفة لو رأيته في بعض الطرق لأخذت بيده. قال: «فتريد ماذا، يا أبا خالد؟» قلت: أريد أن تسمّيه لي حتى أعرفه باسمه. فقال: «سألتني والله ـ يا أبا خالد ـ عن سؤال مجهد، ولقد سألتني عن أمرٍ ما كنت محدّثاً به أحداً، ولو كنت محدّثاً به أحداً لحدّثتك، ولقد سألتني عن أمر لو أنّ بني فاطمة عرفوه حرصوا على أن يقطّعوه بضعة بضعة»[٢]. وفي خبر جابر الجعفي، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام، يقول: «سأل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: أخبرني عن المهدي ما اسمه؟ فقال: أمّا اسمه فإنّ حبيبي شهد إليّ أن لا أحدّث باسمه حتى يبعثه الله. قال: فأخبرني عن صفته. قال: هو شاب مربوع، حسن الوجه، حسن الشعر، يسيل شعره على منكبيه، ونور وجهه يعلو سواد لحيته ورأسه، بأبي ابن خيرة الإماء»[٣].

فمثل هذه النصوص ـ وبعضها يجمع بين التوصيف وعدم الاسم ـ تبعد هذا الاحتمال في تفسير الاسم، ولهذا نجد شبه إطباق من العلماء على فهم الاسم بمعناه اللغوي والعرفي المتداول، ومن هنا لمّا ذكر الصدوق رواية ورد فيها اسم المهدي علّق فقال: جاء هذا الحديث هكذا بتسمية القائم عليه السلام والذي أذهب إليه النهي عن تسميته عليه السلام[٤].

---

(١) الكافي ١: ٣٢٨، ٣٣٢ ـ ٣٣٣؛ والإمامة والتبصرة: ١١٨؛ وعلل الشرائع ١: ٢٤٥؛ وكمال الدين: ٣٨١، ٦٤٨؛ والخزاز القمي، كفاية الأثر: ٢٨٩.

(٢) النعماني، الغيبة: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٣) الطوسي، الغيبة: ٤٧٠.

(٤) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٤٨.

ب ـ إنّ رواية الحميري لما برّرت مسألة الاسم وقعت في تناقضٍ ما، لاسيما بناءً على هذا التفسير، فعندما سألوا العمري عن الاسم أشار إلى أنّه حرام وأنّ العباسيين لا يعرفون أنّ للعسكري ولداً، فإذا قلتُ لكم الاسم وقع الطلب، ألم يقل العمري نفسه قبل لحظة أنّه رأى الحجّة؟! أليس هذا إعلاناً للدولة العباسية أنه وُلد للعسكري ولد؟ فإذا كان الأمر أنهم لا يعرفون أنّ له ولداً فما الفرق بين أن تحدّده بعلاماته أو لا تحدّده، ما دمت قلت: إنه ليس له ولد عندهم، فما يتصوّره العباسيّون لا ربط له بالاسم، بل له ربط بإعلان أنّ له ولد، وإذا كان العمري غير متحفّظ أمام الحميري وابن إسحاق من إعلان أنه رأى الحجّة، فلماذا تحفّظ أمامهم من الاسم؟ فطبيعة تعليله وتبريره لا تنسجم مع هذا الاحتمال، بل لا تنسجم في نفسها أيضاً.

إلا إذا كان العمري يعلم بمعرفتهم بوجود الإمام لكنّه لا يثق بكتمانهم ما سيقوله لهم من مسألة صفات الإمام وعلاماته، وهذا يضرّ بمكانتهم، فكيف لا يثق العمري بهم في قضيّة تتصل بسلامة إمامهم الشخصيّة، وهم خُلّص الشيعة، والمفروض أنّه وثق بهم في كشف نفسه أمامهم[1]، بوصفه سفيراً للإمام وفي كشفه وجود ولد للعسكري قد وُلد فعلاً؟ ألا يفضي ذلك إلى بعض التساؤل فيهم وفيه؟ ثم حتى لو أعطاهم بعض العلامات، هل هناك ميزات في جسد الإمام تجعله يمتاز من بين مئات آلاف الناس؟!

ومع هذا التردّد في الأمر، ألا يحتمل أنّ خطأً حصل في نقل الرواية أو في بعض فقراتها من زيادة كلمة أو نقصانها عن عمد أو غير عمد، بحيث يؤثر ذلك في علمنا بصدور موضع الشاهد هنا بالدقّة التي ورد فيها؟ ألا يضعها ذلك كلّه أمام شيء من التعارض مع سائر روايات الاسم الأمر الذي يؤثر بشكل تلقائي على درجة اليقين

---

(١) يرى جواد علي في كتابه: المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشريّة: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ وهو يتحدث عن السفير الأوّل، أنّ إعلان السفير نفسه يضعه بنفسه في دائرة الخطر الكبير من حيث ارتباطه بمن تطلبه الدولة العباسية طلباً حثيثاً.

بالصدور؟ وإذا كان كذلك كيف يحصل اطمئنان بعدم خطأ الرواة في مقطعٍ آخر منها؟ إنّه يكفي التردّد في هذا الموضوع لإسقاط الاطمئنان بالرواية، لاسيما مع طولها وعدم وجود أيّ مؤشر دالّ فيها على الكتابة والتدوين.

فالصحيح صعوبة تحصيل اطمئنان شخصي بصدور هذه الرواية بعينها بهذه الطريقة دون وقوع خطأ فيها إطلاقاً متعمّداً كان أو غير متعمّد، فغاية ما في الأمر حصول اطمئنان بأصل صدورها، أمّا دعوى الاطمئنان بصدورها بالدقّة في التعابير التي تحويها بحيث نستعين بها في إثبات حجيّة الخبر ـ وسيأتي كم أنّ الاستدلال بها على حجيّة الخبر دقيق وبحاجة لطريقة خاصّة في التعبير، بحيث لو غيّرنا كلمة أو كلمتين في موضع الشاهد سوف يختل الاستدلال تماماً ـ .. دعوى الاطمئنان عسيرة جداً، فنقول فيها ما قاله السيد الخميني في نهج البلاغة والصحيفة السجادية[1]، من حصول الوثوق بنسبتهما للإمام علي والإمام زين العابدين، لكنّ هذا غير حصول الوثوق بنسبة كلّ مقطع أو جملة منهما لهذين الإمامين. هذا كلّه في الدراسة السندية الصدوريّة.

١٩ . ٣ ـ دلالات خبر الحميري على حجية خبر الثقة، ملاحظات ووقفات

ب ـ **وأما الدراسة الدلالية**، فنستعرض أولاً نظريّة السيد الصدر، ثم نعلّق عليها.

تذهب نظرية محمد باقر الصدر هنا إلى أنّ في هذا الحديث فقرتين تمثلان موضع الشاهد، ندرسهما بالترتيب:

الفقرة الأولى: وهي: «العمري ثقتي فما أدى إليك عنّي فعني يؤدي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع؛ فإنه الثقة المأمون».

فهذه الفقرة فيها صدر، وفيها ذيل تعليلي، أما الصدر فهو غير دالّ على شيء هنا؛ إذ يدلّ أزيد ما يدلّ على حجية ثقة الإمام «ثقتي»، وقد تقدّم أنّ الروايات التي من هذا

(١) الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٢٠.

النوع لا تفيد حجيّة خبر الواحد. وأما الذيل «فإنّه الثقة المأمون» فهو يوسّع الدائرة، لتصبح الحجية ثابتة لكلّ ثقة مأمون، وهذا هو المطلوب.

وقد يناقش في هذا الاستنتاج من جهات:

الجهة الأولى: إنّ هذا التعليل متفرّع على صدر الرواية، ففي صدر الرواية حديث عن مرتبة عالية من الوثاقة «ثقتي»، وهذا معناه أنه عندما يطلب الإمام الائتمار لأمر ثقته، ثم يعلّل ذلك بأنه الثقة المأمون فهو لا يريد مطلق الثقة، بل مكانة خاصّة من الوثاقة.

وهذه المناقشة مردودة بأنه حتى لو كان الصدر كذلك، إلا أنّ ذلك لا يمنع من عموم التعليل؛ لأنّ ظاهره الإشارة إلى كبرى أوسع نطاقاً من الصدر، وهي قاعدة كلّية عامّة مرتكزة، ومثل هذا كثير الحصول في النصوص المعلّلة بكبرى عامّة.

الجهة الثانية: إنّ التعليل ورد بعنوان «الثقة المأمون»، واللام هنا تدلّ على الكمال، فهي مثل قولك: فلان هو الفقيه العالم، في إشارة إلى كمال فقاهته وعلمه، ومعنى ذلك اختصاص التعليل نفسه ـ بقطع النظر عن الصدر ـ بمرتبة خاصّة من الوثاقة والتي يحصل الاطمئنان منها عادةً.

ويجاب عن هذه المناقشة بأنّها اجتهاد من متخصّصي العربية؛ إذ لا نحتمل أنّ اللام موضوعة للكمال، بل هي تعني الجنس والعهد، وإنما استفيد الكمال من حيث حمل اسم الجنس المعرّف باللام على شخص بعينه، أي حمل «الثقة» على رجل ما، وحيث لا معهودية هنا ولا جنسية أشعرَ ذلك بإفادة الكمال، لكنّ ذلك غير دقيق؛ إذ لعلّ المراد وضوح مصداقيّة الفرد المشار إليه للجنس وانطباقه عليه إثباتاً.

الجهة الثالثة: إنّه يحتمل أن يكون الإرجاع هنا إرجاعاً إلى المقلّد لأخذ الفتوى، لا إلى الراوي لأخذ الرواية، والقرينة على ذلك كلمة «وأطع»، فإنّ الراوي لا يطاع وإنما الذي يُطاع هو المفتي، فهذا ما يوجب خروج الرواية عن مورد البحث من رأس.

ويجاب عن هذه المناقشة بأنّه اذا لم تكن كلمة الإطاعة مناسبة للرواية فهي أيضاً غير

مناسبة للإفتاء؛ إذ لا الراوي يُطاع ولا المفتي، إنما من يصدق في حقه عنوان الإطاعة هو الحاكم والوالي، وحيث إنّ الرواية ليست بهذا الصدد فيكون المراد الاستماع إلى الروايات التي ينقلها والأخذ بها وتصديقها والعمل بمضمونها، ويشهد لذلك أنّ الشخص الذي قال له الإمام: «أطع»، هو أحمد بن إسحاق، وهو من خاصّة الأئمة العلماء الفقهاء المعروفين، فيبعد أن يكون المراد أن يؤمر بتقليد العمري، فإنّ التقليد رجوع الجاهل إلى العالم، لا العالم إلى مثله.

فالصحيح شمول الرواية للفتوى والرواية معاً، كلّ بحسبه.

وعليه، فهذه الفقرة دالّة على قاعدة حجيّة خبر الثقة.

الفقرة الثانية: «العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤديان، وما قالا لك عنّي فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان».

وهذه الفقرة أظهر من الفقرة السابقة في الدلالة، وعلى تقدير وجود إجمال في الفقرة السابقة فهو لا يسري إلى هذه الفقرة؛ لأنّ كلاً منهما جملة مستقلّة صدرت عن إمام غير الإمام الذي قال الفقرة الأخرى؛ إذ إحداهما عن الإمام الهادي والأخرى عن الإمام العسكري.

وتقريب الاستدلال صار واضحاً مما تقدّم، لاسيما مع عدم وجود كلمة «ثقتي»، وإذا كانت الفقرة السابقة إعلاناً لسفارة العمري فإنّ هذه الفقرة ليس فيها ذلك؛ لأنّ العمري وابنه لم يكونا معاً سفيرين، وإنما صار الابن سفيراً بعد أبيه. وبهذا ظهر دلالة هذه الرواية بفقرتيها على حجيّة خبر مطلق الثقة[1].

كانت هذه هي عصارة نظريّة الصدر في التفسير الدلالي لهذا الحديث.

وقد سجّلت هنا ـ وتُسجّل ـ عدّة مناقشات على استدلال السيد الصدر، تصلح في الجملة لهدم هذا الاستدلال برمّته، وأهمّها:

---

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٢ ـ ٣٩٤؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٠٢ ـ ٥٠٥.

المناقشة الأولى: ما ذكره أُستاذنا السيد محمود الهاشمي، من أنّه لا يُراد من وصف الوثاقة في مقطَعَي الرواية الوثاقةُ الأصوليّة، بل الإشارة إلى شرف الوكالة والنيابة، والذي يشهد على ذلك شدّة اهتمام الحميري بنقل هذا الأمر للعمري بوصف ذلك مقدّمةً لاستجواب العمري، وردّة الفعل التي أبداها العمري من البكاء والسجود، فهذا لا يناسب مجرّد الوثاقة في الأخبار مثله مثل أيّ ثقة آخر[1].

وهذه الملاحظة لوحدها لا تكفي؛ إذ لا مانع من أن يكون كلام الحميري هذا بياناً لشهادة الإمامَين بوثاقة العمري، فكأنّ الحميري يريد أن يبيّن للعمري أنّ هناك إمامين نصّا على وثاقتك وتصديقك فيما تقول، ونحن لهذا جئنا نسألك عن رؤيتك للإمام المهدي، ذاك الموضوع البالغ الحساسية في تلك الفترة، ومن الطبيعي أن يخرّ العمري ساجداً باكياً؛ لأنّ الرواية التي جاء فيها ذكره عن الإمام الهادي عليه السلام، ورد فيها التعبير بـ«ثقتي»، وهذا بيان لمرتبة جليلة له، حتى لو كان مقطع الشاهد بالنسبة إلينا هو ذيل الرواية.

وحاصل القول: إنّ الكشف عن صدق الرجل بنصّ إمامين والإعلان ضمناً أنّ الحاضرين سوف يرتّبون أثراً على كلام العمري فيما يخبرهم من موضوع خطير، مضافاً إلى تعبير «ثقتي» وشهادة الإمام نفسه بصدق الرجل وأمانته، من الطبيعي أن تدفع لمحاولة استجواب العمري من جانب الحميري، كما تؤدّي إلى بكاء العمري نفسه أيضاً، إن فرضنا أنّ نفس البكاء كان على ذلك، فلا موجب لتحميل هذا المقطع من المشهد الذي تقدّمه الرواية أكثر مما يتحمّل.

المناقشة الثانية: ما ذكره الأُستاذ الهاشمي أيضاً، من أنّ تفسير السيد الصدر للام الداخلة على كلمة ثقة «الثقة المأمون» بأنها إشارة إلى كون العمري واضح المصداقيّة للعنوان، شيء لا يُفهم إلا في سياق كمال الرجل وبلوغه مرتبة عالية من الوثاقة واقعاً؛

---

(١) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٤؛ الهامش رقم: ١.

وإلا فكيف صار من أوضح مصاديق الوثاقة أو من المصاديق الواضحة، من هنا كان هذا التعبير مفيداً للمبالغة في إشارة إلى كونه مصداقاً بارزاً للوثاقة، فلا تشمل الرواية مطلق الثقة، بل مرتبة عالية من الوثاقة، فلا تدلّ على المطلوب(١).

وهذه الملاحظة قد لا تكون موفّقة، بمعنى أنّه عندما يقول الإمام: «فإنّه الثقة المأمون» لا مانع من أن يريد فقط أن يبدي أنّ العمري مصداق لمطلق الثقة، ولا يعني ذلك كمال الوثاقة ومنتهاها كما حاول أن يفهمه أستاذنا الهاشمي حفظه الله، بل تفيد مزيد اهتمام بالرجل ووضوح وثاقته، فالمبالغة الموجودة في النصّ جاءت من شهادة الإمام بوثاقة شخص لا من الجملة عينها، أو فقل من تأكيد وثاقة الرجل لا تبيين علوّ وثاقته، فإنّ تأكيد الوثاقة غير بيان درجتها، ولا أقلّ من أنّ ما يريده السيد الهاشمي يحتاج هو إلى مزيد مؤونة، والأصل عدمها. بل من المحتمل أنّ دخول الألف واللام كان لمعروفيّة وثاقة العمري عند السامعين، ومعلوميّة حجيّة خبر الثقة عندهم، ومن ثمّ تكون أشبه بالعهد، فكأنّه قال لهم: اسمع للعمري وأطع؛ لأنّه ذاك الثقة المأمون المركوز في أذهانكم أنّه يُرجع إليه ويؤخذ بقوله.

المناقشة الثالثة: ما ذكره الأُستاذ الهاشمي أيضاً، من أننا نحتمل قوياً أنّ ذيل الرواية جاء لبيان شهادة الإمام بوثاقة الرجل لا أكثر، فهي ليست بصدد بيان قاعدة عامّة، بل بصدد شهادة خارجيّة في حقّه، فحيث كان ظاهرها القضيّة الخارجية لم يعد يمكن الاستناد إليها هنا(٢).

وهذا الكلام غير واضح بعد بيان السيد الشهيد؛ فإنّ دخول الفاء على جملة: «فإنه الثقة..» و «فإنهما الثقتان..» ظاهر في إفادة تعليل لزوم السمع والطاعة لهما، وهذا التعليل لا يصحّ بقضية خبريّة خارجية إلا إذا كان مرتكزاً في أذهان المخاطبين أنّ

---

(١) المصدر نفسه ٤: ٣٩٣، ٣٩٤، الهامشان رقم: ١ من الصفحتين.

(٢) المصدر نفسه.

وصف الثقة المأمون يترتب عليه آثار عدّة، وأنّ من نتائجه لزوم السمع له والأخذ بقوله، وإلا فلماذا كُرّرت هاتان الجملتان في ذيل الخبرين، مع أنّ شهادة الإمام بوثاقة العمري وابنه بوصفها بياناً لقضيّة خارجية قد حصلت في صدر كلتا الروايتين: «العمري ثقتي» و«العمري وابنه ثقتان»، فما الموجب للتكرار مرّةً أُخرى؟!

المناقشة الرابعة: ما ذكره الأُستاذ الهاشمي أيضاً، من أنّ إحالة أحمد بن إسحاق، وهو الفقيه المطّلع على أصول أصحاب الأئمة عليهم السلام والراوي المعروف الأوسع معرفةً بنصوص أهل البيت من العمري نفسه، لا يُقصد منها إحالة شخص لا يعرف الروايات إلى من يعرفها ليطّلع عليها من رجل ثقة، فحال الرجلين شاهد على بُعد هذا الاحتمال، وهذا معناه أنّ الإمامين: الهادي والعسكري، كانا يريدان إعلان وكالة العمري وجعله قائماً مكانهما في القضايا السياسية والاجتماعية، حيث كان يصعب على أهل البيت التصدّي لذلك علناً، وهذا هو المناسب لكلّ سياق الرواية، مما يعيق فهم حجيّة مطلق خبر الثقة منها[1].

وهذه الملاحظة في غاية الجودة مع تتميم وتوضيح، فالعمري لم تعرفه مصادر الحديث الشيعي راوياً ومحدّثاً، بل كان الكليني، والحميري ـ الابن والأب ـ ومحمد بن يحيى العطار، وأحمد بن إسحاق أكثر روايةً منه بكثير جداً، كما تشهد على ذلك المصنّفات الحديثية الشيعية بل والإسلاميّة، يضاف إلى ذلك أنّ كتب الفهارس والتراجم والمشيخات والرجال الرئيسة لم تعرّف العمري بكونه راوياً ومحدّثاً وفقيهاً وصاحب مصنّفات، يَعرف ذلك من راجعها، وحتى سائر السفراء كان هذا حالهم تقريباً، فهذا الحسين بن روح النوبختي يرسل كتاباً فيه أحاديث إلى قم ليسأل عن صحّتها، وهذه كلّها شواهد على أنّ السفراء لم يكونوا ـ في الغالب ـ واسطةً علميّةً أو حديثيّة، بل إدارية وماليّة ونحوها، يعزّز ذلك أيضاً أنّنا لم نجد الشيعة يسألون العمري

---

(١) المصدر نفسه ٤: ٣٩٤، الهامش رقم: ١.

وابنه مسائلَ شرعيّة، بل كانوا يجعلونهم وسائط نقل الرسائل وقضايا المال كما هو المعروف في الروايات التاريخيّة.

فلا يتصوّر أنّ إحالة رجل مثل أحمد بن إسحاق في عصر العسكريّين ـ وهو راوية من خواصّ الإمام العسكري ـ إلى العمريّين، إحالةٌ على مصدر رواية بحت، بل هو شيء مختلف عن ذلك بالتأكيد لا نفهمه إلا في سياق تحميل مسؤوليات وكالة وما شابه ذلك، ولا نقصد بيان السفارة عن الإمام المهدي، فهذا أمرٌ آخر، لا معنى لصدور نصّه بشكل واضح من جانب الهادي، إنما جعله واسطةً أو أحد الوسائط في تواصل العسكريّين مع الشيعة، وهذا ما يبعّد فرضيتي: الرواية والفتوى معاً، فالموضوع ليس موضوع مطلق رواية أو فتوى كما توحيه كلمات الشهيد الصدر، بل التفويض الخاصّ في أن يكون وسيطاً بين الإمام وبعض الشيعة، وفي هذه الحال تكون أوصاف الوثاقة والإمانة ـ إلى جانب كلمتي: «ثقتي» و «أطع» ـ شواهد على أنّ المراد شخصٌ استثنائي يعدّ من خاصّة الإمام ومحلّ ثقته، توكل إليه مهمّات ميدانيّة، فيطلب الرجوع إليه لمكان أمانته الماليّة ووثاقته فيما يقوم به ويتولاه، وأين هذا من بحث حجيّة مطلق خبر الواحد الثقة؟! فالوثاقة هنا بمعنى الركون والاعتماد فهو معتمد ومأمون فيما أُوكل إليه.

وهذه الملاحظة حتى لو يُقبل بها تماماً، فلا أقلّ من أنها تعيق استظهار التقعيد الذي يتحدّث عنه السيد الصدر.

ويعزّز هذا الكلام كلّه، ما جاء في رواية محمد بن إسماعيل وعلي بن عبد الله الحسنين، والتي رواها الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة، ونقلها عنه المجلسي في بحار الأنوار، وقد جاء فيها: «..فامضِ فأتنا بعثمان بن سعيد العمري»، فما لبثنا إلا يسيراً حتى دخل عثمان، فقال له سيدنا أبو محمد عليه السلام: «امضِ يا عثمان، فإنك الوكيل والثقة المأمون على مال الله، واقبض من هؤلاء النفر اليمنيين ما حملوه من المال..»، ثم قلنا بأجمعنا: يا سيدنا، والله إنّ عثمان لمن خيار شيعتك، ولقد زدتنا علماً بموضعه من

خدمتك، وأنّه وكيلك وثقتك على مال الله تعالى، قال..»[1]، ونحوها رواية أخرى عن الإمام العسكري يقول فيها متحدّثاً عن العمري في مجلس خاصّةِ الشيعة المكوّن من أربعين رجلاً: «هذا ـ أي المهدي ـ إمامكم من بعدي، وخليفتي عليكم، أطيعوه ولا تتفرّقوا من بعدي فتهلكوا في أديانكم، ألا وإنّكم لا ترونه من بعد يومكم هذا حتى يتمّ له عمر، فاقبلوا من عثمان ما يقوله، وانتهوا إلى أمره، واقبلوا قوله، فهو خليفة إمامكم والأمر إليه»[2]. فإنّ تعبير الوثاقة ـ حتى لو كانت الرواية ضعيفة السند ـ استخدم هنا في الإشارة إلى أمرٍ لا ربط له بباب الرواية فقط، بل بالاعتماد والركون والتفويض في قضايا ميدانيّة وماليّة بحيث كان العمري هو المطمأنّ به من جانب المفوِّض، وهو الإمام.

وعليه، فتعبير الثقة منضمّاً بالخصوص إلى المأمون، ومع كلّ هذه الشواهد، لن يفهم بمعنى غير الكاذب فقط ليكون قوله حجّة، بل هو اعتماد على رجل أمين لتفويضه في أمور إدارية ومالية و.. بحيث يُطمأنّ إليه، وأنه لا يخاطب الشيعة بغير ما قاله له الإمام، لا أنّه ينقل رواية، وهذا سياق لا يعطي حجيّة مطلق خبر الثقة في النقل، حتى لو ورد تعبير: «ما أدّى إليك عنّي»، حيث لا يقصد هنا ما روى لك عنّي فقط، بل هذا المعنى أزيد منه، ولا أقلّ من تعارض «أطع» وسائرالشواهد مع هذا المقطع مما يفضي إلى الإجمال النسبي في الرواية.

المناقشة الخامسة: بقطع النظر عن الملاحظة السابقة، يمكننا أن نضيف شيئاً مهمّاً هنا، وهو ما لم يُشر إليه الصدر ولم يُدخله في حساباته في تفسير الرواية، وهو «فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعني يقول»، فهذا المقطع المكرّر في خبري الهادي والعسكري يكشفان عن شهادة الإمام بمطابقة ما ينقله العمري وابنه عن الهادي

---

(١) الطوسي، الغيبة: ٣٥٥ ـ ٣٥٦؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٥١: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٢) الطوسي: الغيبة: ٣٥٧.

والعسكري لما صدر منهما، وأنهما لا يتحدّثان من عندهما، بل ممّا عند أهل البيت، فيكون وصف الوثاقة، مع ضمّ عنوان: «ثقتي» و«المأمون» تأكيداً على درجة عالية من الأمانة ترفع احتمال الكذب وأمثاله وتفيد الاطمئنان بالصدور، لاسيما مع قلّة روايات العمريّين، الأمر الذي يقلّل أيضاً من احتمال الخطأ في منقولاتهما. وكأنّ الرواية تقول: إنّ العمري وابنه ثقتان أي مركونٌ إليهما، فإنّ ما يؤديان عنّي فهو مطابق للواقع؛ لأنّهما ثقتان مأمونان؛ وبذلك تصبح كلمة (ثقة) هنا درجة من الوثاقة يكون محرزاً معها مطابقة كلام الناقل للواقع، ولا أقلّ من أنّ ما قلناه يوجب الحيلولة دون فهم المعنى الأصولي العام من تعبير: الثقة.

والقول ـ كما قد يقال ـ: إنّ هذه الجملة تنزيلٌ لقولهم منزلة الواقع؛ نظراً لوثاقتهم، مما يدعم نظريّة جعل الطريقيّة للميرزا النائيني، بعيدٌ عن فهم العرف، ولا أقلّ من تساوي احتمال التنزيل وما قلناه، فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية.

المناقشة السادسة: وهي تقع مع غضّ النظر عمّا ذكرناه في المناقشة الخامسة، وذلك أنّ ما ذكره السيّد الصدر من تساوي نسبة كلمة: أطع، للرواية والفتوى، ينتج عكس ما يريد؛ إذ طريقته في مقاربة الموضوع تفتح الباب على إمكان أن يكون هذا النصّ بصدد جعل الحكومة للعمري والولاية ولو في زمن حياتهم، فبمقتضى عدم إمكان تصدّي العسكريَّين لأمور الشيعة، نظراً للحصار الذي كان مفروضاً عليهما، يمكن فهم جعل الولاية والحكومة للعمري وابنه في عرض بعضهما للتصدّي لشؤون الشيعة مطلقاً أو في الجملة، أو لكونهما في مقام الولاية لمثل أحمد بن إسحاق، بقرينة الأمر بالإطاعة، ولو كانا أقلّ علماً منه ومن أمثاله من الفقهاء والرواة، تماماً كتولّي أسامة بن زيد الجيش وهو أقلّ علماً وسنّاً من كثير من الصحابة آنذاك، وهذا ما يُخرج الرواية هنا عن باب الفتوى والرواية معاً، ولا أقلّ من احتماله، فطريقة مقاربة الصدر لهذه النقطة تنتج عكس ما يريد، لا أنّها تُنتج الشمول للرواية والفتوى.

ولا مانع من فرض جعل الولاية في حياة الإمام كما هو واضح، كيف وقد جعلت في

مثل مقبولة عمر بن حنظلة أيضاً، سواء فهمنا منها الإطلاق أم خصوص باب القضاء، رغم كون الأئمّة موجودين؛ لأنّنا لا نقصد بالولاية السفارة بمعناها الخاصّ، حتى يقال بأنّ الابن كانت سفارته بعد الأب.

وهذه مناقشة نهدف منها إرباك منهجيّة السيد الصدر في مقاربة الموضوع، فتأمّل جيداً.

لكنّ دعوى كون الرواية بصدد جعل الولاية والحكومة قد يبعّدها ـ للإنصاف ـ تعبير: ما أدّيا لك عنّي فعنّي يؤدّيان، وأمثاله؛ إذ هو ظاهر في النقل والوسطيّة، لا في الاستقلاليّة وإصدار حكم ولائي منهما، ليطاعا فيه، فلاحظ. بل تعبير الطاعة منسجم مع النقل هنا بالخصوص؛ لأنّ الرجل ينقل عن الإمام أوامره في المستجدات وغيرها فالانصياع للعمري فيما ينقل نوع طاعة عرفاً.

المناقشة السابعة: إنّه إذا تحقّق أنّ ذيل مقطعي هذه الرواية ـ كما يظهر من السيد الصدر ـ إشارة إلى كبرى كليّة مرتكزة، فإنّ هذه الرواية بنفسها لا تكشف عن هذه الكبرى الكليّة المرتكزة، ومعه فيُحتمل جداً أن تكون هذه الكبرى هي الكبرى العقلائيّة أو المتشرّعيّة، وعليه سوف يأتي أنّ هذا المرتكز يقوم على حجيّة إخبارات الثقات عند حصول الاطمئنان النوعي أو الشخصي بها لا مطلقاً. وحصولُ الاطمئنان من نقل أمثال العمري ـ مع عدم الوسائط ـ واردٌ جدّاً بعد هذه الشهادات في حقّه، ومعه فلا تُفيدنا هذه الرواية ولا غيرها من المشيرات للارتكاز، في تحقيق حجيّة مطلق خبر الثقة الظنّي، بل هي موقوفة على تحقيق حال الارتكاز.

وعليه، فخبر الحميري غير متيقّن الصدور ولا هو بالمطمأنّ بصدوره سنداً، كما أنه غير دالّ على المطلوب ظهوراً ودلالةً، فضلاً عن أنّ عبارة (فإنّه الثقة المأمون/ فإنهما الثقتان المأمونان) لم ترد أصلاً في خبر الطوسي في الغيبة بالنقل عن أحمد بن إسحاق نفسه، كما تقدّم سابقاً في المناقشات السنديّة، وسيأتي بعض ما يفيد أيضاً عند الحديث عن سائر روايات هذه المجموعة، خاصّة في تحليل مفردة الثقة والوثاقة.

١٩ ـ ٤ ـ استعراض سائر روايات الارتكاز، نقد وتفنيد

وإلى جانب هذه الرواية العمدة، هناك روايات أخر صار حالها واضحاً، وهي معدودة نذكرها:

١ ـ **خبر عبد الله بن أبي يعفور**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كلّ ساعة ألقاك يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، قال: «فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنّه قد سمع أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً»[1].

فهذه الرواية إرجاعٌ لابن مسلم في النقل لا في التقليد؛ لوضوح مكانة ابن أبي يعفور العلمية، ومعنى المرضيّ والوجيه هو الثقة، وكلمة «فما يمنعك» ظاهرةٌ في الفراغ عن كبرى مركوزة مسبقاً، وليست سوى حجيّة خبر الثقة، بعد أن استبعدنا أن تكون حجية الرجوع إلى العالم (مسألة التقليد).

٢ ـ **خبر يونس بن يعقوب**، قال: كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال: «أما لكم من مفزع؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري»[2].

وحالها كسابقتها، فلا نطيل.

٣ ـ **خبر محمد بن عيسى**، عن الرضا عليه السلام، قال: قلت لأبي الحسن: جعلت فداك، إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ قال: «نعم»[3].

فالسائل هنا يشير بنفسه إلى كبرى مركوزة في ذهنه أمضاها له الإمام الرضا.

٤ ـ **خبر علي بن المسيب**، قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٧٥.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٧٦.

كلّ وقت، فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: «من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»[١]؛ إذ الظاهر من هذه الرواية أنّ أمانة زكريا بن آدم هي الملاك في الأخذ منه.

٥ ـ خبر عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقةٌ آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم الدين؟ قال: «نعم»[٢].

والشاهد في الرواية مفروغيّة الأخذ عن الثقة في ذهن السائل وإقرار الإمام لهذا الارتكاز.

٦ ـ خبر أبي الحسن بن تمام في قصّة كتب بني فضال، عن الإمام الحسن العسكري أنه قال: «... خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»[٣].

٧ ـ خبر محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتهمون بالكذب فيجيء منك خلافه؟ قال: «إنّ الحديث يُنسخ كما ينسخ القرآن»[٤]. فهذا الخبر يشهد على أنّ من لا يُتهم بالكذب فحديثه حجّة.

٨ ـ ٩ ـ ١٠ ـ روايات، عمر بن حنظلة[٥]**، ومرفوعة زرارة**[٦]**، وخبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله**[٧] في باب التعارض، وهي ترجّح بالأعدليّة والأوثقيّة وموافقة الكتاب.

١١ ـ خبر إسحاق بن يعقوب، المعروف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٧٦.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٧٩.

(٤) المصدر نفسه ١: ٣٢٣.

(٥) المصدر نفسه ١: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٦) المصدر نفسه ١: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٧) المصدر نفسه ١: ٣٢٠.

رواة أحاديثنا؛ فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»[١]. فهي ترجع إلى رواة الحديث ولا معنى له إلا كون خبر الثقة حجّة.

هذه هي الروايات الداعمة التي حشدها السيد الصدر، وتبلغ مع خبر الحميري اثنتي عشرة رواية[٢]، استقصاها في مباحث الأصول دون البحوث، وقد أضاف إليها السيد كاظم الحائري[٣]، روايتين هما:

١٢ ـ خبر الحسن بن الجهم، عن الرضاعليه السلام: ...قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما حق؟ قال: «**فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما** أخذت»[٤]. وهي تكشف عن مركوزيّة خبر الثقة وإمضاء الإمام لهذا الارتكاز.

١٣ ـ خبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائمعليه السلام، فترد عليه»[٥].

هذه خطوة التأييد والانتصار التي قامت بها مدرسة السيد الصدر لتكميل ما توصّل إليه الصدر نفسه.

ولنا هنا نقود:

النقد الأوّل: قد ذكرنا سابقاً الردّ على الاستشهاد بأخبار التعارض، وناقشنا أخذ السيد الصدر منها بأخبار الأوثقيّة والأعدليّة وموافقة الكتاب، وقلنا بأنّها لا تفيد هنا فلا نعيد، وعليه فالخبر الثامن والتاسع والعاشر هنا لا يفيد في شيء.

النقد الثاني: إنّ إحالة أهل البيت إلى أشخاص بأعيانهم لا تدلّ على حجيّة خبر

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠.

(٢) انظر مجمل ما قاله حولها السيد الصدر في بحوث في علم الأصول ٤: ٤٩٤ ـ ٤٩٥؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٠٩ ـ ٥١٧.

(٣) كاظم الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥١٧، الهامش رقم: ١.

(٤) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣١٥.

(٥) المصدر نفسه؛ والطبرسي، الاحتجاج ٢: ١٠٨ ـ ١٠٩.

مطلق الثقة؛ لما تقدّم من احتمال حصول الاطمئنان بأخبارهم وهم من أجلاء الأصحاب آنذاك، كمحمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم و.. والشواهد الحافة بهذه النصوص لا تفيد الفرار من هذا الإشكال، فالتعبير بقوله: «فإنه قد سمع أبي وكان عنده مرضيّاً وجيهاً» في حقّ محمد بن مسلم «الرواية رقم: ١»، لا يدلّ على أنّ المراد بالمرضيّ الوجيه مطلق الثقة، بل هو أرفع من ذلك، كما أنّ تعبير «ما يمنعكم» الوارد في الرواية نفسها لا يمكنه أن يدلّ على مفروغية كبرى حجية خبر الثقة إلا إذا أثبتنا أولاً أنّ الإحالة في الرواية إحالةٌ على مطلق ثقة، لا على شخص على درجة من الوثاقة يحصل الاطمئنان النوعي بصدقه، فإذا فسّرنا كلمة: «المرضيّ والوجيه» بأرفع من مطلق الوثاقة، كان تعبير «ما يمنعكم» إشارة إلى قاعدة عامّة، هي حجية الاطمئنان، لا حجيّة خبر الثقة كما هو واضح.

وبعباة أخرى: فلنتصوّر أنّ الحجّة المركوزة هي الخبر الاطمئناني فإنّ إحالة الإمام على محمد بن مسلم المتّصف بأنّه المرضيّ الوجيه عند الإمام/ الأب، يمكن تفسيرها بكونها إحالة على مصدر خبري مطمئنّ به لا أنّه مظنون، ومن ثمّ فلا دلالة في الرواية على أوسع من ذلك؛ إذ ليس فيها إطلاق بعد وجود كلمة (المرضيّ الوجيه عند الإمام)، كما أنّ مطلق إحالة الإمام شخصاً على آخر لا يعني حجيّة خبر الثقة، وكأنّه تمّ تصوّر أنّ كلّ ما يصدر من الرواة هو ظنّي، مع أنّه لا توجد وسائط هنا، فترتفع القوّة الاحتماليّة، ألا يكون خبر محمد بن مسلم المرضيّ الوجيه عند الإمام الباقر موجباً للاطمئنان بالصدور في منقولاته؟! ألا يكون في إحالته على محمّد بن مسلم إحالة على ما من شأنّه نوعاً تحصيل العلم؟

وهكذا الحال في خبر يونس بن يعقوب (الرواية رقم: ٢)، «أما لكم من مفزع..» فإنّ الإحالة في الرواية على الحارث بن المغيرة إحالةٌ على شخصيّة معروفة، وكيف نحرز أنّ الإحالة لم تكن بملاك حجيّة الاطمئنان بأخبار مثل هؤلاء، لاسيما مع عدم الوسائط في مرويّاتهم، خاصّة وأنّ الرواية توحي بإفادة الاطمئنان والسكينة، من حيث

تعبيرها بالفزع والمكان الذي تستريحون إليه، فالسيد الصدر رغم أنّه في مرويّات أُخَر جعل الإحالة على من له منزلة توجب الاطمئنان بصدق كلامه، إلا أنّه أصرّ هنا أنّ الإحالة لمطلق ثقة، مع أنّ أمثال يونس وابن مسلم وزكريا بن آدم من رموز الشيعة والرواة آنذاك، فكيف جزم بأنّ الإحالة كانت لمفروغيّة حجية خبر الثقة ولم تكن لمفروغية حجية الاطمئنان؟!

وعلى المنوال عينه خبر علي بن المسيّب (الرواية رقم ٤)، فإنّ تعبير: «زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا» لا تفيد مطلق الثقة، لاسيما مع معرفتنا بمنزلة زكريا بن آدم، الذي عبّر عنه النجاشي بأنّه ثقة جليل عظيم القدر وكان له وجه عند الرضا[١]، بل لها دلالة على ما هو أرفع، وتعبير «المأمون» يعني ما في طرفه أمنٌ واطمئنان، لا مطلق ثقة بالمعنى الأصوليّ، كما هو واضح، فكيف تكون الإحالة على شخص يوصف بأنّه المأمون (مع دخول الألف واللام) على الدين والدنيا معاً، إحالةً على من قوله يفيد الظنّ وكونه كأيّ راوٍ ثقة يفيد قوله الظنّ؟! أليس الأوجه أن تكون إحالةً على من يُركن إليه ويؤنس بكلامه ويطمئن لما يقول وإن لم يكن كلامه يفيد اليقين البرهاني بالمعنى الأخصّ؟

وفي السياق نفسه خبر ابن تمام (الرواية رقم: ٦)، فإنّ إحالة الإمام على بني فضّال تحت عنوان: «خذوا بما رووا» قد يكون إعلاناً عن صدقهم وأنّ هناك اطمئناناً عقلائياً بهذا الصدق، كشخص تختلف معه أنت فكرياً لكنّك لا تشكّ في صدقه وأمانته، فما الذي يمنع من أن تكون هذه الإحالة بملاك الاطمئنان بصدقهم وضبطهم، لاسيما وأنّهم كانوا ـ كما نعرف ـ من رموز الطائفة الشيعيّة، وعلى السيد الصدر هنا أن يلغي هذه الاحتمالات ـ التي تكفينا هنا بوصفها احتمالات ـ كي يثبت أنّ هذه الإحالات كانت ـ فقط وفقط ـ بملاك حجيّة مطلق خبر الثقة؛ لأنّ المسألة ليست مسألة ظهور

---

(١) رجال النجاشي: ١٧٤.

لفظي قد يكون في مقابله احتمالٌ لا يضرّ بدلالته، وإنما مسألة تحليل للمنطلقات الموجودة في الإحالات المذكورة في هذه الروايات، لاسيما مع قرينة السياق الخارجي المتمثل بكون المحال عليهم من الوجوه البارزة في الرواية، حيث بيوت الشيعة مليئة بكتبهم ـ كما جاء في حقّ بني فضال ـ مع قرينة السياق الداخلي كتعبير «المأمون على الدين والدنيا» وتعبير «الوجيه والمرضي» و...، فهل هذا كلّه أقلّ من تعبير «ثقتي»؟!

وبهذا يظهر أنّ الروايات رقم: ١، ٢، ٤، ٦، لا دلالة فيها واضحة على حجية خبر مطلق الثقة، ولو أفاد الظنّ. ودعوى أنّ المتلقّي سيأخذ بخبر هؤلاء مطلقاً ولو أفاد الظنّ فرع مركوزيّة حجيّة الظنّ الصدوري عنده، والمفروض أنّه ما يزال محلّ بحثنا.

النقد الثالث: إنّ ما جاء في رواية محمّد بن مسلم (الرواية رقم: ٧) من تعبير «لا يُتّهمون بالكذب» ليس دالاً على حجيّة خبر مطلق الثقة؛ وذلك أنّ هذا التعبير فيه احتمالان:

أ ـ ما لعلّه هو ما فهمه الصدر من أنهم ثقات لم يتهموا بالكذب، وعليه يستفاد حجيّة خبر الثقة.

ب ـ أن يكون تعبير «لا يُتهم» دالاً على أنّ الطرف الآخر ممّن لا تتطرّق إليه تهمة الكذب، (فلا يتّهم) ليست إخباراً عن عدم اتهام أحد له بالكذب، بل إشارة إلى منزلته في نقل الرواية، وأنّه ممّن لا تتطرّق إليه مثل هذه التهمة. ومطلقُ الثقة قد يُتهم بالكذب، إلا أنّ الثقة الجليل لا يُتهم بذلك، بمعنى لا يتطرّق احتمال الكذب وتهمته إليه، وهل هذا تعبيرٌ عن مطلق ثقة؟ فهل مطلق الثقة يمكن أن نقول عنه: لا يُتهم بالكذب ولا تتطرّق إليه تهمة الكذب؟!

بل إنّه بناء على مسلك الوثوق الوثاقتي الذي سلكه الصدر نفسه[1]، يمكن فرض المزاحم الداخلي في خبر الثقة نفسه بما يوجب سقوطه عن الحجيّة، والمزاحم الداخلي

(١) انظر نظريّته هذه في: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦٩ ـ ٥٧٧.

عنده ـ كما سيأتي بحثه مفصّلاً في كتابنا اللاحق في دائرة حجيّة الحديث ـ هو داعي الكذب، وقد فرض الصدر هناك أنّ مثل هذه الصورة يجب أن نستبعد منها الثقة الجليل جداً الذي لا يتطرّق إليه احتمال السقوط أمام الإغراءات التي تدعو للكذب، وعليه فمثل تعبير الإمام هنا يُحتمل أن يكون ناظراً إلى مثل هذا الإنسان الذي لا يتطرّق إليه احتمال الكذب حتى لو كانت له مصلحة في ذلك؛ لأنّه فوق التهمة، فلاحظ جيّداً وقارن.

وعليه، فرواية محمّد بن مسلم (الرواية رقم: ٧) غير واضحة هنا؛ فلعلّها تريد أنّ هناك أشخاصاً على درجة من الوثاقة لا تتطرّق تهمة الكذب إليهم، فيحصل لنا اطمئنان بقولهم، لكن مع ذلك يجيء منكم خلافه، وهذا أنسب بالاستغراب الذي جاء به السائل.

ثم ألا تعارض هذه الرواية ما جاء في بعض الروايات من عرض أحاديث الأئمّة على سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأقواله، فتلك الروايات قد تضعّف من القوّة الاحتمالية الموجودة في هذه الرواية، إذ كيف نجمع بين طرح الحديث المخالف لسنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين نظريّة النسخ هنا القائمة بين الحديث النبوي وأحاديث الأئمّة؟! وإن كان لهذا الإشكال الأخير جواب نترك تفصيله إلى محلّه، حيث قد يقال فيه ـ مثلاً ـ بأنّ النسخ وقع في الحديث النبويّ نفسه، وأنّ الناقل نقل الحديث المنسوخ ولم يصله الحديث النبويّ الناسخ، لا أنّ النسخ وقع من حديث الإمام لحديث النبي، وفي المسألة تفصيلات أُخر تعالج في محلّها.

النقد الرابع: إنّ خبر إسحاق بن يعقوب (الرواية رقم: ١١) لا يمكن فهمه على أساس حجيّة خبر الثقة؛ لسبب بسيط، وهو أنّه يجعل المرجع هو رواة الأحاديث، وهذا وصف مطلق يشمل الصادقين والكاذبين معاً، فإذا جعلهم حجّته على الناس نحرز باليقين أنّه لا يريد أخبار الكاذبين الذين منهم الوضاعون من الغلاة ممن ورد التحذير من كذبهم، إذاً فهو يريد بعض الرواة، ولما لم يبيّن هذا البعض بعنوان واضح، دار الأمر

بين مطلق الرواة الثقات والرواة الذين يوجب قولهم اليقين أو الاطمئنان، ولما لم تكن الرواية بصدد التعيين في هذا الموقف يؤخذ بالقدر المتيقّن؛ لسكوت الرواية وعدم إمكان الأخذ بإطلاقها، وقد كرّرنا مراراً أنّ ظاهرة اليقين أو الاطمئنان بالأخبار كانت موجودةً في الجملة في تلك العصور.

وجعلُ الرواة حجّةً على الناس لا يعني الحجيّة التعبّدية؛ لأنّ الرواية نفسها جعلت نفس الإمام حجّة الله مع أنّ قوله يفيد اليقين، كما أنّ دليل المنع عن الظنّ في القرآن الكريم والذي تقدّمت تماميّته في نفسه يخصّصها أيضاً، فالإنصاف أنّ الرواية ليست ظاهرة في كونها بصدد تحديد الموقف الأصولي الذي نحن فيه، بل هي إما بصدد جعل الولاية للفقهاء ـ كما احتمله بعضهم كالإمام الخميني، بقرينة تعبير «الحوادث الواقعة» ـ وإمّا بصدد جعل المرجعيّة للعلماء والمطّلعين على الحديث الشريف، دون دخول في تفاصيل شروطهم وطبيعة مرجعيّتهم، ويكون استخدام عنوان: رواة الحديث، طريقيّاً لكونهم العلماء أو الفقهاء في ذلك الزمان، وإمّا بصدد أخذ العنوان موضوعيّاً، لكن من دون بيان شروطه كما تقدّم، فلا يستند إليها في هذه التفاصيل. وعليه فهذه الرواية (رقم: ١١) أيضاً لا تدّل هنا على شيء.

النقد الخامس: إنّ مصطلح الثقة في علم أصول الفقه بات يعني الشخص الذي يُعرف بعدم الكذب بحيث يفيد قوله الظنّ بمطابقة الواقع، لكنّ المهم في تحليل هذه الروايات أن ننظر إلى اللغة العربية، وماذا تعطينا من دلالة في هذا المجال؟

وبإطلالة سريعة، نجد أنّ الفراهيدي يقول: «واستحكم الأمر: وثق»[1]، وبعد تصريفه كلمة (وثق)، يقول: «والوثيق: المحكم.. والوثيقة في الأمر: إحكامه والأخذ بالثقة.. والميثاق: من المواثقة والمعاهدة..»[2]، ويقول الجوهري: «وثقت بفلان أثق ـ

(١) الفراهيدي، العين ٣: ٦٧.

(٢) المصدر نفسه ٥: ٢٠٢.

بالكسر فيهما ـ ثقة إذا ائتمنته، والميثاق العهد.. وأوثقه في الوثاق أي شدّه، والوثيق: الشيء المحكم.. وناقة موثقة الخلق أي محكمته..»[١]. ويقول ابن فارس: «وثق: الواو والثاء والقاف كلمة تدلّ على عقد وإحكام، ووثقت الشيء: أحكمته، والميثاق: العهد المحكم، وهو ثقة، وقد وثقت به»[٢]. وقال ابن منظور: «وثق: الثقة: مصدر قولك: وثق به يثق، بالكسر فيهما، وثاقة وثقة ائتمنه.. والوثاقة مصدر الشيء الوثيق المحكم، والفعل اللازم يوثق وثاقة.. وأوثقه في الوثاق أي شدّه.. والوثيقة في الأمر إحكامه والأخذ بالثقة.. والوثيق الشيء المحكم..» وذكر نحواً ممّا قاله السابقون عليه[٣]، ولدى حديثه في موضع آخر، قال: «والإيمان: الثقة، وما آمن من أن يجد صحابة، أي ما وثق، وقيل: معناه ما كاد..»[٤].

ونحو هذا الكلام المتقدّم جاء عند الفيروزآبادي في القاموس المحيط[٥]، والطريحي في مجمع البحرين[٦] ؛ والزبيدي في تاج العروس، ونصّ الأخير هناك على أنّ: «وثّق فلاناً: قال فيه: إنه ثقة، أي مؤتمن»[٧] وفي موضع آخر قال: «ونام إليه، وثق به»[٨].

إلى غيرها من كلمات المفسّرين أيضاً في التحليل اللغوي، كالطوسي[٩]، بل يصرّح الطوسي، ويقول الطبرسي: «اطمأنّ إليه إذا وثق به؛ لسكون نفسه إليه»[١٠]، وقال

---

(١) الجوهري، الصحاح ٤: ١٥٦٢ ـ ١٥٦٣.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٦: ٨٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب ١٠: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٤) المصدر نفسه ١٣: ٢٦.

(٥) القاموس المحيط ٣: ٣٨٧، و٤: ١٩٧.

(٦) الطريحي، مجمع البحرين ٤: ٤٦٤ ـ ٤٦٦؛ وتفسير غريب القرآن: ٤٢٩.

(٧) الزبيدي، تاج العروس ١٣: ٤٧٢ ـ ٤٧٣؛ و١٨: ٢٥.

(٨) المصدر نفسه ١٧: ٧١٢.

(٩) التبيان ١: ١٢١.

(١٠) المصدر نفسه ٢: ٣٢٧؛ ومجمع البيان ٢: ١٧٦.

الشريف الجرجاني في حاشيته على تفسير الكشاف: «.. من وثق بشيء صار ذا أمن به، وفسّر الأمن بالسكون والطمأنينة»[١].

وبهذا يظهر لنا أنّ «وثق» في اللغة ترجع إلى: الربط، الشدّ، الشدّة، الإحكام والمحكم، الإيمان، العقد، والأمن. واللغويون عندما كانوا يقولون: فلان ثقة، لم يكونوا ليشرحوا لنا تفسير هذه الكلمة مباشرةً، فيما يبدو أنّ ذلك كان لوضوحها.

من هنا، نستقرب أنّ كلمة «ثقة» في الاستخدام العربي الوارد أيضاً في الروايات تعني الشخص المأمون المركون إلى قوله، وهذا المفهوم نجده أقرب إلى من يحصل الوثوق والاطمئنان عرفاً بقوله، لا من يفيد قوله الظنّ، فهذا اصطلاح أصوليّ متأخر، وكلمات اللغويّين ليست مطابقةً للمفهوم الأصولي، ولا أقلّ من خروج الروايات التي تعود لعصر الصادق ومن قبله، عن دائرة الاستدلال هنا.

والذي يعزّز ما ندّعيه بعض الشواهد، فقد ورد في تفسير القمي دعاءٌ يقول: «الحمد لله الذي من وثق به لم يكله إلى غيره»[٢]، وهو أقرب إلى الاطمئنان منه إلى الظنّ، وكذلك ما ورد في الروايات من تعبير «ثقتي»، والذي اعتبره السيد الصدر غير دالّ على حجيّة خبر الواحد، حيث نسأل: لماذا لم يكن ثقة الإمام مظنون الصدق إذا كانت كلمة ثقة تعني مظنون الصدق؟ فيكون المعنى: هذا شخص هو عندي ممّن أظنّ بصدق قوله، أفهل هذا يوجب الاطمئنان لنا بالصدق حتى لا نجعل الرواية دالّة على الحجية؟! إنّ هذا يؤكد أنّ السيد الصدر رجع إلى الروح اللغوية هنا من حيث لا يشعر، فاقترب من مفهوم الاطمئنان والعلم العرفي.

ومن هذا النوع، تعبير الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة: «من وثق بماء لم يظمأ»[٣]، مما

---

(١) الجرجاني، الحاشية على الكشاف: ١٢٧.

(٢) تفسير القمي ١: ٨٩؛ والصافي ١: ٢٨٩؛ ونور الثقلين ١: ٢٧٤.

(٣) نهج البلاغة ١: ٣٩، الخطبة: ٤.

يشير إلى السكون والطمأنينة التي رأينا تفسير «وثق» بها في كلمات بعض اللغويين والمفسّرين فيما نقلناه آنفاً.

من هذا كلّه، قلنا في مباحثنا الرجاليّة ـ وفاقاً للعلامة المامقاني[1] الذي اختلفنا معه هناك في بعض التفاصيل ـ أنّ كلمة «ثقة» أقوى من كلمة «عدل» في باب حجيّة الأخبار عندما يشهد بها الرجالي، ما لم يأخذ الرجالي عهداً على نفسه بشمول كلمة «عدل» لمعنى أوسع من المفهوم الشرعي الفقهي، بناء على عدم أخذ العدالة بمعناها الشرعي في حجيّة الخبر؛ لأنّ الوثاقة تستوعب الضبط والدقّة والأمانة والصدق، بخلاف العدالة فهي تستوعب الصدق والأمانة ولا تستوعب الضبط والدقّة، فقد يكون العادل بالمعنى الشرعي غير ضابط أو غير دقيق، لكنّه صادق ولا يكذب، فخصوصيّة الوثاقة أفضل وأكثر استيعاباً من هذه الناحية من خصوصيّة العدالة، وتفصيل ذلك نكله إلى محلّه، فليراجع.

وعليه، فالروايات التي ورد فيها تعبير «ثقة»، وهي رقم: ٣، ٥، ١٢، ١٣، ظاهرة في الشخص المطمأنّ لقوله المركون إليه، لا المظنون بالمعنى الأصولي، ولا أقلّ من أنّه بعد مراجعة اللغة التي ليس فيها أيّ إشارة إلى الظنّ، لا يحصل لنا استظهار المعنى الأصولي من هذا التعبير، ويكفي التردّد، فيسقط الاستدلال في المقام.

يضاف إلى ذلك، ما يذكره بعض العلماء ـ والمسألة فيها كلام وبحث ـ من أنّنا نشك في صدور حديث الحارث بن المغيرة (الرواية رقم: ١٣)؛ فما معنى أن يعلّق الإمام الصادق ـ وهو الإمام السادس ـ له الأمر على رؤيته للقائم، وهو التعبير المنصرف في العرف الشيعي إلى الإمام المهدي، فكيف يحيل الإمام الصادق إلى رؤية القائم مع أنّه هو بنفسه موجود؟![2] ولماذا لا يقول له بأنّه موسّع عليك حتى تلقاني أو تلقى الإمام

---

(١) راجع: المامقاني، مقباس الهداية ٢: ١٤٦ ـ ١٦٢.

(٢) راجع: الغروي الإصفهاني، بيرامون ظنّ فقيه: ٢١٥.

بعدي؟! ألا يشي هذا التعبير بأنّ الرواية وضعت في عصر الغيبة (بعد ٢٦٠هـ)، وأنّ الراوي باعتبار أن القضيّة بالنسبة إليه تكون بلقاء المهدي أحال الأمر إلى لقائه؟ علماً أنّ هذه الرواية جاءت في كتاب الاحتجاج بلا سند.

ونستنتج ممّا تقدّم أنّه لم تسلم أيّ رواية من هذه الروايات من الإشكال الدلالي، فضلاً عن أنّ بعضها ضعيف السند، كالروايات (رقم: ٤ ـ ٦ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣)، وبعض هذه أقرّ السيد الصدر بضعفه السندي كالرواية الرابعة والخامسة والسادسة، كما أقرّ السيد كاظم الحائري بإرسال الروايتين اللتين أضافهما، وهذا كلّه يضعف الوثوق بالصدور.

نتيجة البحث في المستند الحديثي لحجيّة خبر الثقة الظنّي

والذي استنتجناه من دراسة المستند الحديثي لنظريّة حجية خبر الواحد، أنّه لم يتمّ حديث يُثبت حجيّة خبر الواحد بحيث يكون متواتراً بأي مستوى للتواتر أو قطعيّ الصدور أو مطمأنّه، وفي الوقت عينه تامّ الدلالة، فالاعتماد على المستند الحديثي غير تام، وما يمكن أن يكون دالاً أو تقوى فيه احتمالات الدلالة لا يبلغ حدّ الاطمئنان بصدوره، لقلّة عدده جداً.

وعليه، فلا الكتاب ولا السنّة حتى الآن أثبتا لنا الظنّ الصدوري أو حجيّة خبر الثقة الظنّي الذي لا يبلغ اليقين ولا الاطمئنان، بل عمومات الكتاب ـ المؤيَّدة ببعض الروايات ـ يفترض نهيها عن العمل بالظنّ بما يشمل الظنّ الصدوري.

المستند الإجماعيّ
لنظريّة حجيّة خبر الواحد الظنّي

مقاربة الاستدلال بالإجماع على حجيّة الخبر

استند العديدُ من علماء أصول الفقه عند المسلمين إلى الإجماع ونفي الخلاف لإثبات نظريّة خبر الواحد، ونقصد بالإجماع هنا اتفاق آراء الفقهاء والأصوليّين والمتكلّمين على هذا الموضوع منذ قديم الأيّام إلى يومنا هذا، تشهد على ذلك آراؤهم المذكورة في مصنّفاتهم المختلفة، بل عملُهم أكبر شاهد على ذلك، فهم يعتمدون على أخبار الآحاد الظنّية في اجتهاداتهم الفقهيّة، وهذا واضح لمن اطّلع على طريقتهم، لا فرق في ذلك بين الشيعة والسنّة، ونؤكّد هنا أنّنا نفصل بين دليل الإجماع ودليل السيرة بقسميها: المتشرّعية والعقلائية، وسوف يأتي الحديث عنهما لاحقاً إن شاء الله تعالى.

قال القرطبي: «الضرب الثاني من السنّة: خبر الآحاد الثقات الأثبات المتصل الإسناد، فهذا يوجب العمل عند جماعة علماء الأمّة الذين هم الحجّة والقدوة»[1].

وقال ابن حزم الأندلسي: «.. فصحّ بهذا إجماع الأمّة كلّها على قبول خبر الواحد الثقة عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وأيضاً فإنّ جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلّم، يجري على ذلك كلّ فرقة في علمها كأهل

---

(١) ابن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله ٢: ٣٤.

السنّة والخوارج والشيعة والقدرية، حتى حدث (أحدث) متكلّمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ، فخالفوا الإجماع في ذلك»[١].

نقد الإجماع على حجيّة الظنّ الصدوري

ولن نطيل في بحث الإجماع هنا، وذلك أنّنا بحثنا في صغراه وتاريخيّته في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة»، مركّزين في الفصل الثاني من ذاك الكتاب على آراء العلماء الشيعة الإماميّة في الحدّ الأدنى من بدايات القرن الرابع الهجري إلى أواسط القرن السابع الهجري، مع وفاة المحقّق الحلي (٦٧٦هـ)، كون هذه الفترة هي الفترة التي تكشف لنا عن انعقاد إجماع كاشف، والذي توصّلنا إليه هناك أنّ المشهور الشيعي كان يذهب إلى عدم العمل بالأخبار الظنّية، من بينهم المرتضى والمفيد وابن البراج والطبرسي وابن إدريس وابن شهر آشوب وحتى المحقّق الحلّي، بل إنّ الشيخ الطوسي نفسه كان في بدايات حياته على هذا المسلك والمسار، إلا أنّه رجع عنه أواخر حياته رجوعاً متذبذباً، بل لقد كان في بعض الجوّ الشيعي ـ المعتزلي من يقول باستحالة التعبّد بالظنّ، وكان رفض أخبار الآحاد معلماً اشتهرت به الشيعة في تلك الفترة، تشهد على ذلك المصنّفات الأصوليّة السنّية المعاصرة لتلك الفترة التي كانت ترسل ذهاب الشيعة والرافضة إلى إنكار أخبار الآحاد إرسال المسلّمات، وبعضهم كان يقول باستثناء أبي جعفر الطوسي[٢].

وعلى حدّ أقلّ، لا يوجد دليل مقنع يثبت انعقاد شهرة شيعية آنذاك على العمل بأخبار الآحاد الظنية، فضلاً عن إجماع شيعي، وهذا ما يخدش بالاستدلال بالإجماع الشيعي، ومن ثمّ الإجماع الإسلامي على حجيّة أخبار الآحاد، لاسيما مع ما هو منقول

---

(١) ابن حزم، الإحكام ١: ١٠٢.

(٢) راجع: حيدر حب الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٣٣ ـ ١٦٤.

عن المعتزلة من إنكارهم أخبار الآحاد أيضاً.

بل لم يقتصر الأمر على تلك الفترة، فإنّ مشهور الشيعة الإخباريّين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريّين كانوا يرفضون صراحةً حجية خبر الواحد الظني، وهذه كتبهم تشهد على ذلك، وبعد هذا كلّه كيف يُستند إلى إجماع مذهبي أو إسلامي في المقام؟ علماً أنّ إجماع المتأخّرين لا قيمة له.

هذا كلّه إذا تجاهلنا موقف تيارات كلاميّة عُرف عنها التحفّظ من حجيّة أخبار الآحاد ولم تحسب على تيار الحديث الإسلامي سواء في الوسط الشيعي أم السنّي، فيما ينسب إلى بعض المعتزلة وغيرهم في هذا المضمار(١).

بل إنّ مطالعة أعمال الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) في الرسالة وغيرها، وتكراره الحديث عن الدفاع عن حجية خبر الواحد، تؤكّد لنا أنّ تياراً لم يكن سهلاً كان ظهر في الأمّة في القرن الثاني الهجري ورفض أخبار الآحاد، وهذا مؤشّر تاريخي مقبول يفيد في عدم انعقاد إجماع في القرون الأولى، كما يُلمح إليه بعض الباحثين المعاصرين أيضاً(٢)، ولعلّ الشافعيّ كان يريد ـ كما يقول نصر حامد أبو زيد ـ أن ينتصر لأهل الحديث على أهل الرأي في المعركة التاريخية التي وقعت بينهما في القرن الثاني الهجري، فرجّح الخبر الآحادي الظنّي على القياس الظنّي، مع أنّ القياس ـ في نظر أبو زيد ـ أقرب إلى الثابت في الشريعة ومقاصدها من خبر الواحد، ولا يقلّ عنه في قوّة الظنّ(٣).

ومن الطريف أنّ السيد الخوئي ـ كما ذكرنا في بحوثنا الرجاليّة ـ يستند لقانون (لو

---

(١) للاطلاع، انظر: الشريف حاتم بن عارف العوني، اليقيني والظنّي من الأخبار، سجال بين أبي الحسن الأشعري والمحدّثين: ٢٧ ـ ٣٦.

(٢) انظر: حمادي ذويب، السنّة بين الأصول والتاريخ: ١٤٤ ـ ١٤٥، وانظر مناقشته للإجماع في المصدر نفسه: ١٥٩ ـ ١٦٩.

(٣) انظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة: ١٣٩ ـ ١٤١.

كان لبان) في ردّه لتوثيق مشايخ الثلاثة: البزنطي وصفوان وابن أبي عمير، رغم نصّ الطوسي على أنّه من المعروف بين الطائفة أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، فلماذا لا يُستند إليه هنا في نفي حجيّة الخبر الواحد مع أنّ القضيّة أوسع ابتلاء؟! فأين هي نصوصهم التي تدلّ في كتبهم على حجيّة خبر الواحد، وليدلّونا على نصّ في الفترة المتقدّمة ـ غير الطوسي في بعض كتبه ـ يفيد قولهم بهذه الحجيّة. غاية ما في الأمر أنّنا نعلم بأنّهم عملوا بأخبار نصنّفها نحن اليوم بأنّها آحاد، ومن ثمّ قد لا تكون ظنيّةً من وجهة نظرهم آنذاك بعد كون الانفتاح في القرائن متوفّراً أكثر بالنسبة إليهم قياساً بعصرنا الحاضر.

وأمّا دعاوى الإجماع المنقول، ففضلاً عن الشكّ فيها في نفسها لكثرة هذه الدعاوى غير المطابقة للواقع في مختلف الأبواب كما صار معروفاً، وغالباً ما تستند إلى اجتهاد لا إلى تتبّع حسّي مباشر.. فقد سبق أن حقّقنا في كتاب (نظريّة السنّة) هذا الموضوع، وقلنا أيضاً بأنّ هذه الدعاوى تعارضها دعاوى أخرى تعلن الإجماع على عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي، كإجماع المرتضى المشهور في هذا المجال والذي يعارض الإجماع المدّعى من الطوسي، وقد ذكرنا هناك تفاصيل التوفيق والترجيح بين الإجماعين، بما رأينا أنّه يُنتج ما هو في صالح السيد المرتضى دون العكس، فراجع حتى لا نطيل هنا، فقد أطلنا هناك كثيراً[1].

ومن اللطيف ما ذكره مؤخّراً السيد علي السيستاني، مما يؤكّد ما كنّا توصّلنا إليه في كتاب (نظريّة السنّة)، حيث ذهب ـ في كلام مختصر ـ إلى أنّ مشهور الإماميّة إلى زمن العلامة الحلّي هو القول بعدم حجيّة خبر الواحد[2].

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ الإجماع دليلٌ لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن

---

(١) انظر: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ١١١ ـ ١٦٤.

(٢) انظر: السيستاني، حجية خبر الواحد: ٨ ـ ٩، ١٠ ـ ١٦.

من إجماع الأمّة الإسلاميّة أو الإجماع المذهبي هو حجيّة الخبر الموثوق المطمأنّ بصدوره.

وحتى لو سلّمنا بانعقاد إجماع على حجيّة خبرالواحد؛ فإنّ هذا الإجماع واضح المدركية جليّ المستند، فهذه الكتب الإسلاميّة القديمة منذ كتاب «الرسالة» للشافعي (٢٠٤هـ) سنيّاً، والعدّة للطوسي (٤٦٠هـ) إماميّاً، وإلى يومنا هذا غاصّة بالآيات والشواهد التي جُعلت دليلاً على حجيّة خبر الثقة، فالبحث نظريّ استدلالي واضح للعيان، ومع هذه المدركيّة الجليّة كيف يُجعل الإجماع دليلاً في المقام كاشفاً عن موقف النبيﷺ وأهل بيته وأصحابه؟! فليس الموضوع سوى اجتهادات قائمة على أدلّة ومعطيات، وفي هذه الحال لا نقول بحجيّة الإجماع مادمنا لم نتوصّل إلى صحّة مستنداتهم في هذه الاجتهادات، فما الموجب لإلزامنا بها مع عدم قولنا بحجية الإجماع في نفسه، كما تقرّر في مباحث علم أصول الفقه.

فالصحيح ـ انطلاقاً مما عالجناه في البحث التاريخي في كتاب نظريّة السنّة، وما بيّناه الآن هنا ـ عدم تماميّة الاستدلال بالإجماع ولا بالشهرة على حجيّة خبر الواحد الظني، لا من حيث الصغرى والتاريخ، ولا من حيث الكبرى والقاعدة والاستدلال، بل لقد ناقشنا في محلّه في حجيّة الإجماع على أصل حجيّة السنّة فضلاً عن خبر الواحد الظنّي، وتفصيل البحث موكول إلى كتابَينا: «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة»، و«حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم»؛ فليراجع.

دليل العرف والسيرة
على حجيّة خبر الواحد الظنّي

تمهيد

البحث في دليل السيرة[1] في مسألة حجية خبر الواحد الظنّي، يفترض ـ منهجياً ـ تقسيمه إلى مجالين: مجال السيرة المتشرّعية، ومجال السيرة العقلائيّة، ويعدّ دليل السيرة اليوم من أقوى أدلّة حجية الآحاد عند الأصوليّين الإماميّة على الأقلّ، وقد اعتمدوا عليه اعتماداً واضحاً، وكان بعضهم قبل اليوم يدرجه في دليل الإجماع.

وطبقاً لذلك سنتحدّث ـ أوّلاً ـ في دليل السيرة المتشرّعية، ثم نبحث ـ ثانياً ـ في دليل السيرة العقلائيّة، فالبحث في محورين:

المحور الأوّل: دليل السيرة المتشرّعية

تعني السيرة المتشرّعية هنا السلوك العام للمسلمين المعاصرين أو القريبين جداً من عصر النص، وهناك من الأصوليّين ـ مثل السيد محمد باقر الصدر[2] ـ من جمع بين دليل

---

(١) يُشار إلى أنّنا ـ كما هو المستعمل عند كثيرين أيضاً ـ نُطلق تعبير (السيرة) هنا، ونريد منه الأعم من الجري والسلوك والعمل العقلائي والمتشرّعي، والبناء والارتكاز العقلائي والمتشرّعي، فليتنبّه جيداً؛ لأنّ الجري غير البناء والارتكاز كما هو مقرّر عند جملة من المحقّقين في علم أصول الفقه.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٦.

الإجماع ودليل السيرة تحت عنوان السيرة المتشرّعية.

وتمتاز السيرة المتشرّعية على تقدير انعقادها بأنها تكشف كشفاً إنّياً ـ كشف المعلول عن العلّة ـ عن رأي المعصوم، وتستوعب هنا سيرة صحابة الرسول ﷺ وأصحاب أئمة أهل البيت عليهم السلام، أي سيرة عصر النص؛ فعند أهل السنّة تختصّ سيرة المتشرّعة بعصر النبي ﷺ وما قاربه جداً، فيما تمتدّ عند الشيعة الإماميّة إلى عصر الغيبة الصغرى في أواخر القرن الثالث الهجري.

أ. التصوير الأولي المشهور لدليل السيرة المتشرّعية

تقريب الاستدلال بسيرة المتشرّعة أنّ الصحابة والأصحاب كانوا يعملون بالروايات الآحادية التي تصلهم، وكان هذا هو ديدنهم المعروف عنهم؛ لبُعد احتمال اعتمادهم على خصوص الدليل أو الخبر القطعي اليقيني، لاسيما مع وجود المعارضات وانتشار الكذّابين وغير ذلك، ولو كانت لهم سيرة من هذا النوع ـ أي مخالفة للعمل بأخبار الآحاد ـ لعرفناها ووصلتنا بالتأكيد، فهذا يؤكّد أنهم كانوا يحتجّون بأخبار الثقات الظنّية مما يكشف عن موقف المعصوم، وهو المطلوب.

وهذه السيرة ليست شيعيّةً فقط ولا سنّيةً كذلك، بل هي سيرة إسلامية عامّة تُعرف من المذاهب الإسلاميّة كلّها في عصر النصّ، كما أنّ العمل بأخبار الثقات هو ديدنهم في قضاياهم اليومية أيضاً(١).

---

(١) انظر في تقرير هذه السيرة، وحول الاستناد لسيرة المتشرّعة: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والخراساني، كفاية الأصول ٣٤٧ ـ ٣٤٨؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٢، ١٩٤؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٥، ١٩٦؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٦ ـ ٣٩٧؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٢٢ ـ ٥٢٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٩٦ ـ ١٩٨؛ والحلقة الثالثة ١: ٢٤٠؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٦٠٩؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ومقالات الأصول ٢: ١٠٩؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٧؛ ومهدي بحر العلوم، الفوائد

قراءة نقديّة في التصوير المتشرّعي الأوّل

ويلاحظ على هذا الاستدلال ـ بهذا التصوير ـ للسيرة المتشرّعية، عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لقد بحثنا بالتفصيل في كتاب «نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»، لاسيما في الفصل الأوّل منه، سيرة أصحاب النبيّ والأئمة، وذكرنا هناك مختلف الشواهد التي ذكروها لإثبات انعقاد السيرة، وناقشناها بأجمعها، فلا شيء يُثبت أنه كانت هناك سيرة على العمل بأخبار الثقات الظنيّة وسط الصحابة وأصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وأهل بيته عليهم السلام[1].

فالمتقدّمون كانوا يعملون بالأخبار الاطمئنانيّة الموثوقة لا بالأخبار الظنيّة التي يرويها الثقات، وكانت الأخبار الاطمئنانيّة ميسورة لهم بمقدار معتدّ به، وكانت الوسائط السنديّة قليلة جداً عادةً، وكانت القرائن المضمونية حاضرة لديهم من خلال مقارنة النصوص والعقول، ويكفي هنا الاحتمال؛ لأنّ السيرة دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، فمن يريد أن يستدلّ بالسيرة وعمل الصحابة والأصحاب عليه أن يُثبت أنّهم عندما عملوا كانوا ظانّين لا مطمئنين، وأنّى له إثبات ذلك بطريقة قطعيّة واطمئنانيّة؟!

هذا، وقد رأينا مؤخّراً أنّ السيد السيستاني يرى عدم تحقّق السيرة المتشرّعيّة ولا الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد[2].

الملاحظة الثانية: قد برهنّا في الكتاب نفسه ومفصّلاً، أنّ المشهور الشيعي ما بين

الأصولية (مخطوط)، الورقة رقم: ٧٤؛ والفاضل التوني، الوافية: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ والإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٧٧؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٢٢ ـ ٤٢٣؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٥، وإن ناقش في صغراها: ١٥٦.

(١) انظر: حيدر حب الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٣٣ ـ ٦٤.

(٢) انظر: السيستاني، حجية خبر الواحد: ١٥٢ ـ ١٦٩.

القرن الرابع والسابع الهجريّين كان يميل إلى إنكار أخبار الآحاد[1]، وإذا ثبت ذلك ـ كما بيّنا هناك ـ فيكون بنفسه شاهداً عكسيّاً، وذلك أنّه يمثل قرينة كاشفة عن الموقف الشيعي في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى؛ إذ لو كان الشيعة في عصر النصّ عاملين بأخبار الآحاد فما الذي قلب الموقف فجأةً؟! مع أنّه من المتوقّع أن يكونوا في عصر النص عاملين بخبر اليقين لكثرة الشواهد، وكلّما طال الزمان يفترض أن يتّجهوا إلى الاكتفاء بالظنّ لغياب الوقائع والشواهد؟ إنّ هذه الفرضيّة أقرب إلى الواقع، وإلا فمن غير المعقول عادةً أن يكون المقاربون لعصر النص قائلين بأخبار الآحاد وبعد عصر النصّ نجد إطباقاً ـ تقريباً ـ مفاجئاً على عدم حجيّة الآحاد.

وإذا أخذنا الوسط السنّي مثالاً، نجد أنّ أهل السنّة كلّما مضى بهم الزمان أخذوا يخفّفون القيود واتجهوا تدريجياً إلى خبر الواحد في القرن الثاني الهجري وما بعده.

من هنا، وجدنا الشيخ الأنصاري يحاول في كثير من الأحيان أن يقول: إنّ المتيقن أنّهم كانوا يعملون بالخبر الاطمئناني، والشواهد قد لا تحسم عملهم بالخبر الظنّي، رغم أنّ الأنصاري كان أبرز من نظّر وجمع القرائن لإثبات الإجماع الشيعي وسيرة المسلمين[2].

الملاحظة الثالثة: ما أورده غير واحد من الأصوليّين[3]، من أنّه قد يصعب الاستدلال

---

(١) انظر: نظريّة السنّة: ٦٥ ـ ١٦٤.

(٢) لاحظ مثلاً: فرائد الأصول ١: ١٦٣، وراجع: ١٦١.

(٣) انظر: الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٧ ـ ٣٤٨؛ والأنصاري، فوائد الأصول ٣: ١٩٤؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٨٧ ـ ١٨٨؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٤؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٧٤ ـ ٤٧٥؛ وأنوار الهداية ١: ٣١٥ ـ ٣١٦؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ١٤٢؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٣؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ١٠١، ١٠٢؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١٥؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٨.

بسيرة المتشرّعة هنا بوصفها دليلاً مستقلاً، وذلك أنّ المقصود بسيرة المتشرّعة تلك السيرة التي تكون ناشئةً عن الأمر الشرعي، فإذا كانت هناك ظاهرة عامّة في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى ـ على المستوى الشيعي في تحديد عصر النصّ ـ تقضي بذهاب المسلمين إلى المساجد، ولم يكن عندنا دليل لفظي مثلاً على استحباب الذهاب إلى المسجد، كانت هذه السيرة كاشفة عن وجود أمر شرعي أو ترغيب ديني بالذهاب إلى المساجد؛ لأنّ الطبيعة العقلائية لو خُلّيت ونفسها لا تستدعي الذهاب إلى المسجد أو..، فحيث لا يوجد منطلق غير ديني يبرّر هذا السلوك لم يمكن تفسيره إلا على أساس وجود منطلق ديني؛ لهذا يمكن أن يُستدلّ بالسيرة المتشرّعية على استحباب الذهاب إلى المساجد مثلاً.

أما لو فرضنا أنه كانت هناك عادة جارية بين المتشرّعة، مثل قيمومة الزوج على الزوجة، فهنا لا يمكننا الاستدلال بسيرة المتشرّعة؛ لاحتمال أنّ هذه العادة منهم كانت لمنطلقات عرفيّة أو عقلائية أو عادات عربيّة قومية أو.. فلا يكون وجودها كاشفاً عن صدور تشريعٍ بشأنها، نعم سكوت المعصومعليه السلام عن هذه العادات قد يكون دليلاً على إمضائها، وهذا غير السيرة المتشرّعية؛ لأنّ حجية السيرة المتشرّعية من باب كشفها القطعي عن موقف الشارع كشفاً إنياً، لا من باب سكوت الشارع عنها، فهذا من شؤون السيرة العقلائية التي تكون حجيّتُها إمضائيةً على المشهور.

وبناءً عليه، لا نستطيع أن نتأكّد أنّ عمل المتشرّعة بأخبار الآحاد الظنية ـ إذا ثبت ـ كان منطلقاً من موقف ديني مسبق صادر عن الزعيم الديني لهم؛ إذ من المحتمل جداً ـ ويكفي الاحتمال ـ أن يكونوا قاموا بذلك اندفاعاً عن مقتضى عقلائيّتهم، وبهذا لا تكون سيرةً متشرّعية، بل سيرةٌ عقلائية ممضاة، فلا يكون دليل سيرة المتشرّعة مستقلاً حينئذ، بل هو في واقعه راجعٌ إلى دليل سيرة العقلاء الذي سيأتي قريباً.

وهذا الإشكال صحيح بشكل تامّ بالبيان الذي قرّبناه، ولكنّه لا يبطل الاستدلال، بل يبطل استقلاليّة الدليل فقط؛ لأنّه قائم على فرض سيرة عقلائيّة، ومن ثم يُخضع

الاستعانة به لقواعد الاستناد إلى السيرة العقلائية القائمة على الإمضاءات. بل كلّما شكّك شخص في وجود سيرة عقلائيّة وفي الوقت نفسه أثبت وجود سيرة متشرّعية، ازداد احتمال الكشف الإنّي في هذه الحال. وبعبارة موجزة: إذا ثبتت السيرة المتشرّعية، فإن ثبتت السيرة العقلائيّة تمّ الاستدلال على حجية الخبر بها بوصفها ممضاةً، وإلا فبوصفها دليلاً إنّيّاً.

نعم، قيمة السيرة المتشرّعية تكمن في قدرتها على تخصيص العمومات الرادعة، بينما السيرة العقلائية تعاني من الردع عنها بتلك العمومات، وسيأتي بحول الله الحديث عن علاقة السيرة العقلائية بعمومات الردع عن الظنّ، وأنّه هل يمكنها تخصيص هذه العمومات أو أنّ تلك العمومات تقوم بالردع عنها؟ فعلى هذا الأساس تكون هناك قيمة لإخراج الدليل هنا عن متشرّعيّته، فتأمّل جيّداً.

الملاحظة الرابعة: إنّ عمل المتشرّعة بالآحاد في قضاياهم اليوميّة، ليس دليلاً على حجيّة خبر الواحد هنا؛ لأنّ:

أ ـ القضايا اليوميّة الخارجيّة ورد في بعضها بشروط ثقيلة أو غيرها ـ كما في الحكم بنجاسة شيء أو في باب القضاء والشهادات، أو في إثبات الحمل أو غير ذلك ـ نصوص تسمح بالعمل بأخبار الثقات فيها، فلا يصحّ هذا القياس؛ لأنّ الدليل أخصّ من المدّعى.

ب ـ إنّ غايته حجيّة خبر الثقة في الموضوعات بالسيرة المتشرّعية، وما نحن فيه هنا هو من الاعتماد على الظنون الآحاديّة في الشبهات الحكمية الكليّة في مختلف مرافق الفقه والفكر الإسلاميّين، وأين هذا من بعض الموارد الجزئية لو قام عليها دليل بخصوصه، كما في الحكم بنجاسة شيء أو باب القضاء والشهادات ونحو ذلك، أو قلنا بحجية خبر الواحد في الموضوعات بدليل السيرة نفسه؟! ونحن هنا لا نستند إلى سيرة عقلائيّة حتى نخشى سرايتها إلى مجال الأحكام، بل نستند إلى سيرة متشرّعية نفترض أنّها ولدت مضيّقة، ولا مبرّر للتوسعة فيها.

هذا، وقد قدّم السيد باقر الصدر ـ وهو من أبرز الأصوليّين المسلمين الذين أفاضوا في الحديث عن مباحث السيرة العقلائية والمتشرّعية عموماً ـ تصوّراً للسيرة المتشرّعية مطوّراً عن التصوّر الأولي الذي ذكره مشهور الأصوليّين المتأخّرين، لابدّ من استعراضه والوقوف معه، لنرى هل فيه جديد يرفع الإشكالات المتقدّمة أو لا؟

ب ـ التصوير المطوّر لدليل السيرة المتشرّعية، محاولة السيد الصدر

يقوم تصوير السيد محمد باقر الصدر لقيام السيرة المتشرّعية على حجيّة أخبار الآحاد الظنية على ثلاثة أركان متتالية تقريباً، وهي:

الركن الأوّل: وهو ما يمكن أن نسمّيه بالفضاء التاريخي المساعد، حيث يرى الصدر أنّه لا ريب في وجود عدد كبير من الأخبار الظنّية في عصر أئمّة أهل البيت، بما يجعل احتمال الكذب والخطأ فيها وارداً، وليس الحال أنّ أغلب أو كلّ الروايات معلومة الصدور، فقد نصّ نقّاد الرجال ـ مثل الطوسي والنجاشي ـ على وجود عدد كبير من الكذابين الوضّاعين في الوسط الشيعي يدسّون الأحاديث، وهذا ما يؤكّد أنه ليس كلّ من كان يعيش في عصر الأئمة ومن أصحابهم فهو متديّن تديّناً كاملاً، كما يتصوّره أهل السنّة في حقّ الصحابة، بل إنّ الشواهد التاريخية تؤكّد وجود عداوات وتناقضات بين أصحاب الأئمّة، فقد كان يلعن بعضهم بعضاً، وبعضهم كان يروي روايات في لعن بعضهم الآخر، ومما يعزّز ذلك أنّ بعض أصحاب الأئمة من خيارهم كانوا يلفتون النظر إلى أنّ فلاناً كذاب وآخر وضاع مما يؤكّد أنه يوجد وعي آنذاك بهذه الظاهرة العامة، كما أنّ ما يؤكّد ذلك الروايات الدالّة على لزوم طرح ما خالف الكتاب الكريم، فهذا يعني أنّ ظاهرة الأحاديث المكذوبة كانت سائدة؛ ولهذا وضع الإمام فيما يزيد عن خمس عشرة رواية قانون الموافقة والمخالفة للكتاب العزيز.

وطبقاً لهذا كلّه، نعرف أنّ هناك أشخاصاً كانوا معروفين بالكذب أو يظنّ الكذب فيهم، ومن الطبيعي حينئذٍ أن يكون في مقابلهم أشخاص يظنّ بصدقهم، وبين هذا

الفريق وذاك درجات مختلفة. إضافة إلى وجود التعارض بين الأخبار، وكذلك معارضة الكثير من الأخبار للعمومات والمطلقات القرآنيّة، ووجود مصالح للرواة ولو كانوا ثقاتاً كالنخّاس أو الصرّاف الذي يروي رواية لمصلحته ولو كان في ذاته ثقةً، ومعارضة المضمون في ذاته بحيث يكون غريباً في بعض الأحيان، وتبانيهم على العمل بالخبر مع الواسطة، مع كونه يغلب فيه عدم اليقين، وغير ذلك.

وبهذا ينتج وجود عدد كبير من الروايات بين أصحاب الأئمّة مظنونة الصدق، لا هي باليقينيّة ولا هي بالاطمئنانيّة.

الركن الثاني: إنّ العمل بخبر الثقة عند العقلاء ليس كالعمل بالاستخارة والتفأل مما هو على خلاف الطبع العقلائي، فيدّعى هنا وجود الجامع بين أمور ثلاثة هي:

١ ـ اقتضاء الطبع العقلائي للحجيّة.

٢ ـ الميل العقلائي لها.

٣ ـ التحيّر والبلبلة وعدم الرفض كرفض حجية التفأل والاستخارة.

الركن الثالث: استناداً للركنين السابقين، يطرح احتمالان في موقف أصحاب أئمة أهل البيت من أخبار الثقات، هما:

أ ـ أن يقال: إنّ سيرتهم كانت على العمل بخبر الثقة، وهنا إما أن تكون الحجيّة قد أخذوها عن الأئمة فتكون سيرتهم سيرةً متشرّعية، أو جروا فيها على الطبع العقلائي، فتكون سيرةً عقلائية ممضاة حيث لم يرد ردعٌ عنها.

ب ـ أن يقال: إنّ سيرتهم قامت على عدم حجيّة خبر الثقة، وهذا الاحتمال باطل؛ ذلك أنه إذا كان تركهم لأخبار الآحاد ناشئاً عن مخالفتها للطبع العقلائي مثل الاستخارة والتفأل، فهنا يمكن تفهّم عدم السؤال والجواب حول حجيّتها عندهم، لافتراض أنّ ترك العمل بخبر الثقة كان شيئاً طبيعياً، لكننا قلنا في الركن الثاني أنّ العمل بخبر الثقة ليس أمراً على خلاف الطبع العقلائي حتى يقال فيه هنا هذا الكلام، وعليه فمقتضى الطبع العقلائي ينسجم مع العمل بأخبار الآحاد، فإذا كان الأصل عدم

الحجيّة فلا أقلّ من أنّه كان سيكثر السؤال والجواب بينهم حول الموضوع؛ فالمسألة كثيرة الابتلاء، ولو كانوا متحيّرين في الأمر لوجدنا أسئلة لهم موجّهة للأئمة حول هذا الموضوع، ولو كان الواقع هو عدم الحجيّة لوصلنا ولو رواية واحدة ضعيفة السند تدلّ على عدم الحجيّة، وهو أمر مفقود، بل العكس هو الذي حصل، فقد وصلتنا روايات تدلّ على الحجية كما تقدّم.

وعليه، فلمّا لم نجد روايات رافضة للآحاد الظنية، ولم نجد أسئلة وتساؤلات عند المتشرّعة آنذاك حول هذ الموضوع، ولم يكن العمل بخبر الآحاد مخالفاً للطبع العقلائي، بل يميل إليه هذا الطبع.. نستنتج حجيّة خبر الواحد عند المتشرّعة آنذاك، وهو المطلوب[1].

وقد ادّعى السيد الصدر أنّ بيانه لقيام السيرة مختلف اختلافاً جذرياً عن بيان الأصحاب، ذاكراً نقطتين في هذا المجال، هما:

١ ـ إنه قد ترد عدّة إشكالات على الاستناد إلى السيرة العقلائية لكنها جميعاً لا ترد هنا؛ لأننا لم ندّع قيام السيرة العقلائية وإنما أثبتنا الجامع بين أمور ثلاثة، فمجرّد الحيرة والتبلبل كافٍ في إثبات بياننا للسيرة، حتى لو عجزنا عن إثبات السيرة العقلائية إثباتاً تاماً.

٢ ـ إنّ الأصحاب وقعوا في نقاش طويل حول وجود رادع عن سيرة العقلاء وعلى العمل بخبر الثقة، إلا أنه على بياننا ـ ومضمون الكلام للسيد الصدر ـ لا مجال لهذا النقاش؛ لأنه لو كان هناك رادع عن العمل بخبر الثقة من آيات أو روايات.. لكان يفترض حصول ارتداع من جانب المتشرّعة على امتداد ثلاثة قرون، فإذا أثبتنا أنّ سيرة أصحاب الأئمة كانت على العمل بالآحاد الظنية، فمن البعيد جداً أن تقوم سيرتهم على

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٢٢ ـ ٥٢٧؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٦ ـ ٣٩٧، ٤٢١ ـ ٤٢٣؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٩٦ ـ ١٩٨؛ والحلقة الثالثة ١: ٢٤٠.

ذلك عصياناً، فكيف يمكن لآية أو آيتين في القرآن الكريم أن تردعا عن هذه السيرة الجارفة المستحكمة؟! فلننظر إلى القياس ـ وهو أقلّ حاجة من خبر الواحد ـ كيف جاءت ـ على ما قيل ـ خمسمائة رواية في الردع عنه ولم تأت ولا واحدة في الردع عن خبر الواحد[1].

وقفة تقويمية نقديّة لتصوير السيد الصدر

ولابدّ لنا هنا من الوقوف مع هذه الصيغة المطوّرة بحقّ، لبرهان السيرة عند الأصوليّين الشيعة.

قد يقال بدايةً: إنّ هذا البرهان كما يستطيع الأصولي الشيعي استخدامه لإثبات حجيّة خبر الثقة، كذلك بإمكان الأصولي السنّي فعل الأمر عينه، وإن كان الوضوح أخفّ؛ لقصر المدّة الزمنية لعصر النصّ عنده، وقد عالجنا في أبحاثنا المستقلّة حول ظاهرة الوضع في الحديث هذا الموضوع، وتوصّلنا إلى أنّ الكذب كان موجوداً منذ الزمن النبوي، لكنّه عرف واشتدّ في عصر الفتنة، وبدأ رواجه الأوّل في العصر الأموي[2].

إلا أنّه مع ذلك، الإنصاف أنّ الموقف صعب عند الأصولي السنّي؛ لأنّ ظاهرة الكذب على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وإن كانت موجودة لكنّها لم تكن مستشرية حال حياته في أوساط المؤمنين، كما هي الحال في زمان أهل البيت بعده لقرابة القرنين ونصف القرن من الزمان، فوضوح بعض فقرات هذا الدليل ـ خاصّة الركن الأوّل ـ بالنسبة للأصولي السنّي مشكلة، بل يتخذ الأصولي السنّي الصيغة السائدة للاستدلال بسيرة المتشرّعة، كما وجدنا في كتاباتهم، من الاستناد إلى مواقف الصحابة وطريقتهم في التعامل مع

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢، ٥٢٨ ـ ٥٢٩؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٢) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٤٦٧ ـ ٤٧٧.

الأحاديث بعد وفاة الرسول ﷺ بوصفها كاشفةً عن الموقف النبوي من ذلك.

وعلى أية حال، فلدينا بعض التعليقات على كلام الصدر، وهي:

التعليق الأوّل: إنّ برهان السيد الصدر لا يلغي الإشكال الثالث المتقدّم على الصيغة المشهورة للاستدلال بسيرة المتشرّعة، والذي ذكره الشيخ الخراساني وتبعته مدرسة الميرزا النائيني فيه؛ لأنّه لا يبرهن على الفصل بين السيرة العقلائية والسيرة المتشرّعية، فدليل الصدر يحتمل السيرة العقلائية ويحتمل المتشرّعية، فلا يكون دليلاً مستقلاً محرز الاستقلال حينئذ، فيلحقه بعض ما سوف يأتي في بحث السيرة العقلائيّة إن شاء الله.

وبعبارة أخرى: لم يحسم الصدر عمليّة الفصل بين السيرة المتشرّعية هنا والعقلائيّة، ولم ينفِ فكرة السيرة العقلائيّة، ومن ثمّ فنحن للتأكّد ما زلنا بحاجة إلى الإمضاء، غايته أنّه حاول بتقريبه هذا إثبات تحقّق الإمضاء.

التعليق الثاني: لا نناقش في صحّة الركن الأول من الأركان الثلاثة لتصوير السيد الصدر، فهو صائب تماماً ـ بمعنى منطقيّة وجود نسبة من النصوص الحديثية مظنونة الصدق ـ تدعمه شواهد تاريخية عديدة، إنما الكلام في الركن الثاني، فقد افترض السيد الصدر فيه ثلاثة احتمالات: إما الجري العقلائي على العمل بخبر الواحد، أو الميل العقلائي، أو التحيّر والبلبلة، دون أن يزيد أيّ احتمال آخر؛ وكأنّ رفض العقلاء لخبر الواحد الظني أمرٌ قطعيّ العدم عنده في قضايا الدين والشريعة، وهذه مصادرة على المطلوب؛ حيث لم يبيّن لنا لماذا لا نحتمل على الأقلّ أن يكون العقلاء عاملين بالأخبار اليقينيّة والاطمئنانيّة إلا عند الضرورات النوعيّة كحفظ نظامهم، فيعملون بالظنون أو في موارد أخر أيضاً؟!

كان من المفترض بالسيد الصدر أن يبرهن أكثر على هذا الموضوع ويسلّط الضوء عليه بدقّة، بدل أن يفعل كما فعل كثيرٌ من الأصوليّين من إرساله إرسال المسلّمات، لاسيما وأنّه ألمح إلى مناقشات على دليل السيرة العقلائيّة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه لم يفرد السيرة العقلائية هنا. وأغلب الظنّ أنّه كان مسكوناً بفكرة السيرة العقلائيّة

مستحضراً إيّاها هنا دون أن يحسمها في محلّه.

وتحقيق الحال في أمر السيرة العقلائية سيأتي قريباً جداً إن شاء الله تعالى، وسيظهر أنّ هناك ـ على الأقل ـ احتمالاً رابعاً هنا، وهو عدم أخذهم بالمظنون إلا أن يقوى ظنّه فيبلغ الاطمئنان، وهو ما لا ضير فيه.

بل لماذا لا نفترض أنّ وجود ظاهرة الأخبار الظنيّة وفقاً للشواهد التي قالها الصدر لا يمنع عن وجود ظاهرة واسعة في الأخبار اليقينيّة وكانوا ينظرون فيما يحصل لهم منه اليقين؟ ومن قال أنهم كانوا يعملون بنسبة التسعين في المائة من الأخبار التي تأتيهم، فلعلّهم كانوا يعملون على وفق ما يقرب من سبعين أو ستين في المائة منها أو ربما أقلّ، وكانت تلك الأخبار الظنيّة يعرضون عنها بشكل تلقائي.

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنّ وصول الكمّ الهائل من الأحاديث لأغلب المؤمنين جاء في فترة لاحقة، بسبب تطوّر الاستنساخ واتساع نطاق تأليف الكتب الأكبر حجماً، ففي القرن الثاني الهجري كانت الكتب المتداولة أقلّ منها بكثير في القرن الثالث وهكذا، وكان الحجم أقلّ أيضاً، ومن ثمّ فما أشار له الصدر من شواهد يظلّ أقلّ في عصر الحضور نسبيّاً عنه في عصر ما بعده، فلاحظ جيّداً، فما تشعر به أنت الآن من مراجعة مجموع الأحاديث لا يشعر ببعضه الذين كانوا في القرن الثاني الهجري.

التعليق الثالث: افترض الصدر أنّ الردع عن مقتضى سيرةٍ ما لابد أن يكون عبر نصوص كثيرة لمواجهة ظاهرة استحكام السيرة ورسوخها في الوعي النوعي للاجتماع البشري، وقد مثّل لذلك بمسألة القياس، وكيف تظافرت الروايات على الردع عنه. ونحن نؤمن بأنّ مواجهة عادات يحتاج إلى حشد مميّز هنا وهناك، إلا أنه ليس من الضروري أن يكون الحشد مركّزاً بصورة كميّة على نقطة الموضوع، بل يكفي خلق جوّ ومناخٍ معين لا تولد فيه أو تحيا هذه السيرة.

وأمثّل لذلك بمسألة تقليد المرأة، فقد يقال بأنّ أهل السنّة لم يكن لديهم مانع من تقليد المرأة في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى، فسكوت أئمّة أهل البيت عن هذا الموقف

السنّي العام دليل الجواز، ولو رفضوا لوصلتنا رواية في الردّ؛ إلا أنّ هذا الكلام يمكن أن يناقش بأنه ليس من الضروري أن يكون ردع الأئمة عن طريق نصّ مباشر يرفض تقليد المرأة؛ بل قد يكون بإغراق الجوّ الإسلامي بنصوص تدلّ على ضعف عقل المرأة ودينها وعدم توليتها القضاء والحدّ من شهادتها وإمامتها للجماعة وغير ذلك، فإنّ هذا المناخ المنضمّ إليه مجموعة قليلة من النصوص الصريحة في المنع عن التقليد يُفْهِمُ المسلمين أنه لا معنى لتولّيها الإفتاء أو السلطة السياسيّة.

وبعيداً عن المناقشة في المثال، حيث نرى صحّة تقليد المرأة كما بحثناه في محلّه[1]، فإنّ هذه الفكرة صحيحة؛ وهنا يمكن تطبيقها تماماً، وذلك عبر حشد عشرات من الآيات والروايات التي تركّز بأجمعها على العلم في الدين وغيره وكذا على التثبّت وعدم الاتهام بلا دليل، والنهي عن التظنّي ونحوه، مع عدم وجود أيّ رواية ـ كما تقدّم ـ تعطي الحجيّة لخبر الواحد الظني، فليس الموضوع هو آية قرآنية واحدة، علماً بأنّ الآية الواحدة كافية؛ لما للقرآن الكريم من دور فاعل ومؤثر في مجتمع المسلمين بسبب حضوره اليومي الثابت صدوراً والممارس عملاً في أكثر من مرفق حياتي.

ولكي نلاحظ طبيعة التعاطي القرآني هنا، نجد أنّ القرآن الكريم يركّز مفهوم العلم، دون أن يعتمد الظنّ في أيّ آية، فيأمر باتباع العلم، وينهى عن غيره، مثل قوله تعالى: ﴿...قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، وقوله: ﴿...وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾ (النساء: ١٥٧)، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا..﴾ (ص: ٢٧)، وقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣)، وقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم:

(١) انظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٢٠١ ـ ٢٥٥.

٢٨)، وقوله: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾(البقرة: ٧٨)، إلى غيرها من الآيات الكثيرة التي تستخدم دائماً في نطاق الدين كلاً من العلم والبرهان والبصيرة والحكمة واليقين والإيمان و.. مثل: النساء: ١١٣؛ والأنعام: ٩١؛ والبقرة: ٨٠، ١٥١، ١٦٩؛ والأعراف: ٢٨، ٣٣؛ ويونس: ٦٨، ٨٩؛ والنحل: ٤٣؛ والأنبياء: ٧؛ وآل عمران: ٦٦؛ والحج: ٥٤؛ والعلق: ٥؛ وإبراهيم: ٥٢؛ والزمر: ٩؛ والجاثية: ١٨ و..

وهذا المناخ القرآني، فضلاً عن عشرات ـ وربما مئات ـ الروايات عند المذاهب الإسلامية التي تستخدم مقولة العلم وأمثالها دائماً.. إنّ هذا كلّه يخلق جوّاً في الوعي الديني العام بأنّ مقولات الدين مقولاتٌ مفهومة معقولة معلومة، فلماذا لا تكون هي المرجع الذي دفع المتشرّعة لاعتياد الاعتماد على العلم ـ وطبعاً ليس بمفهومه البرهاني الأرسطي كما قلنا سابقاً ـ بحيث كما كانت هناك نصوص عديدة ظنّية كانت هناك نصوص كثيرة معلومة عندهم أيضاً، فلم يحتاجوا للسؤال ولا وقعوا في حيرة، فاعتمدوا ـ على وفق السليقة الطبيعيّة ـ على الاطمئنان والعلم، وتركوا ما لا علم فيه، بل فيه لبس وغموض نتيجة هذا الجوّ المتوارث، وكانت نصوص القرآن والسنة في ترسيخ مفهوم العلاقة بين العلم والدين هي التي خلقت وعيهم العلمي في القرون الأولى؟ ما هو المانع من ذلك بحيث حسمت مسألة الظنّ الصدوري منذ العقود الأولى، فلم تظهر أسئلة في الفترة اللاحقة؟

إنّ نظرةً تاريخية فاحصة لدخول مقولة أخبار الآحاد في التراث الإسلامي تجعلنا نرى أنّ دخولها كان عندما اضطرّ المسلمون إليها؛ لانعدام عناصر العلم، وأنّ حضورها كان يقوى ويشتدّ كلما تضاعفت هذه الحاجة، وهذا ما حصل عند الشيعة مع الطوسي في القرن الخامس الهجري، حيث كثرت معه تفريعات الفقه، ومع العلامة الحلّي بشكل واسع، أو عند السنّة في القرن الثاني الهجري.

يقول المجلسي الأوّل (١٠٧٠هـ) في كلمة بالغة الدلالة ما نصّه: «أمرُنا في اتّباع الخبر الواحد الموجب للظنّ من باب أكل الميتة؛ لأنّه لا يمكننا ترك الأعمال، ولا يحصل لنا سوى الظنّ. نعم كلّما أمكن تحصيل أقوى الظنون كان أقرب إلى الحقّ وأبعد من الارتياب، وبالتتبّع التام يحصل الظنون القويّة، وفقنا الله وإيّاكم لما يحبّ ويرضى»(١).

فلاحظ ـ وستلاحظ ذلك في مباحث دليل الانسداد والادلة العقلية على خبر الواحد ـ كيف أنّهم بمرور الوقت بدؤوا يفقدون بعض النصوص عن درجة العلم، فأرادوا الحفاظ على ما كان حتى لو ضحّوا بالعلم، فاضطرّوا للعمل بالآحاد، مع أنّهم كان بإمكانهم أن يعذروا أنفسهم بأنّهم لا يُلزمون إلا بالعلم، وسيأتي تعميق هذا البحث في آخر الفصول في هذا الكتاب إن شاء الله.

التعليق الرابع: إنّ تشبيه السيد الصدر في مخالفة الطبع العقلائي بالاستخارة والتفأل فيه قدرٌ من الغرابة، فالذين لا يرون قيام السيرة العقلائية على أخبار الآحاد لا يدّعون أن نظرة العقلاء لها كنظرتهم للتفأل حتى يربط السيد الصدر هذين المفهومين ببعضهما، وإلا فنحن نسأل السيد﵀: إنّ أخبار غير الثقات غير حجّة عقلائياً، أفهل يرى العقلاء أنّ روايةً فيها رجل مجهول الحال تكون مخالفة الاعتماد عليها للطبع العقلائي مثل الاعتماد على رفيف الطير والاستخارة والتفأل؟! فإنّ مخالفة الطبع العقلائي مفهومٌ نسبي بمعنى أنه يشتدّ ويضعف، فما ذكره فيه بعض الربط بين مفهومين متباعدين.

والحاصل أنّ المتشرّعة كانوا يعملون بالأخبار اليقينية والاطمئنانية الوثوقيّة، وكانت وثاقة الرواة إحدى السبل التي يحصلون من خلالها ـ مع تراكم معطيات أُخر ـ على الوثوق الاطمئناني، إلى جانب عرض الأحاديث على أهل البيت، وإعادة السؤال منهم للتأكّد، والرجوع إلى ثقات الأئمّة والمقرّبين المخلصين المشهود لهم، ونقد متون الروايات بمخالفة الكتاب أو غير ذلك، فلا حاجة للسؤال والجواب حتى نتكلّم عن

---

(١) روضة المتقين ١: ٨٠.

غرابة عدم وجود أسئلة منقولة، بل هم جروا على طبق سليقتهم العقلائيّة أو على طبق التربية القرآنيّة التي ربّتهم منذ العقود الأولى على ضرورة تحصيل العلم لفراغ الذمّة، ويكفينا هذا الاحتمال ـ والسيرة المتشرّعية دليل لبّي ـ الذي لم نجد ما يُبعده لا في كلمات الصدر ولا غيره، ومن ثمّ فالاستدلال بالسيرة المتشرّعيّة غير واضح.

ونكتفي بهذا المقدار من التعليق هنا؛ لأنّ مهم التعليق إنما هو في بحث السيرة العقلائية.

المحور الثاني: دليل السيرة العقلائيّة

يعدّ دليل السيرة العقلائيّة على حجية خبر الواحد الظني من أهم الأدلّة التي باتت معتمدةً عند أصوليي الشيعة الإماميّة في القرنين الأخيرين؛ ويبدو أنّه قبل ذلك لم يكن للسيرة العقلائية ـ بهذا المفهوم المعروف لها ـ من وجود في عمليّة الاجتهاد عموماً[1]؛ وإن أوحت بها بعض كلمات المعتزلة[2]، لهذا بات هذا الدليل من أهم الأدلّة وآخرها ظهوراً في الوقت عينه، من هنا عبّر عنه الميرزا النائيني والسيد الخميني وغيرهما بعمدة الأدلّة في هذا البحث[3].

---

(١) كانت تستخدم بعض التعابير المرادفة لكلمة السيرة العقلائية أو القريبة منها أو المتداخلة معها، مثل: عرف العقلاء، وبناء العقلاء، وسلوك العقلاء، وبناء العرف، والبناء العام، والأحكام العقلائية، وعمل العقلاء ونحو ذلك، إلا أنّه وقبل الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) كان استخدامهم مفهوم السيرة العقلائيّة بالغ الندرة، ومعه تطوّر الموضوع، لكنّ الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) يعدّ أهم شخص أحضر دليل السيرة العقلائية في الاجتهادات الأصوليّة والفقهيّة، ومنذ ذلك الحين صار هذا الدليل من أعمدة البحث الاجتهادي عموماً عند الإماميّة على الأقلّ.

(٢) انظر: وجيه قانصوه، النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقّي: ٢٠٤.

(٣) راجع: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٤؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ٣١٣؛ وتهذيب الأصول ٢: ٢٠٠؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦ ـ ١٩٧؛ والفيروزآبادي، عناية الأصول ٣: ٢٤٩؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٠؛ والشيرازي، طريق الوصول إلى مهمات علم الأصول ١: ٩٧.

وخلاصة دليل السيرة العقلائية أن يقال: إنّ العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ قد استقرّت طريقتهم وبناؤهم وارتكازهم وعملهم وجريهم على الرجوع إلى أخبار الثقات المفيدة للظنّ، لا فرق في ذلك بين أهل الأديان وحتى غيرهم، فضلاً عن المسلمين، وهذه السيرة موجودة قائمة في عصرنا وما قبله، ولم نجد أيّ ردع من الشارع المقدّس سبحانه وتعالى عنها؛ إذ لو كان هناك ردعٌ لسمعنا به واشتهر أمره، بعد كون هذه القضية من القضايا العامة الكثيرة الابتلاء، ونحن ما نزال نرى أنّ الناس تعمل في قضاياها اليومية بأخبار الثقات وتعتمد عليها، ولو خاف المولى من عملهم هذا في مجال الشرعيات لأعلن وحذّر ونبّه. وإذا فرضنا أنّ العقلاء كانت لهم طريقةٌ أخرى وتركوا العمل بأخبار الثقات لانهدم نظامهم وصعب عليهم العيش.

ولهذا يمكن أن نعتبر أنّ الأدلّة النقليّة الثابتة على حجيّة خبر الثقة لا تؤسّس منهجاً شرعياً جديداً، كآية النبأ والنفر و..، وإنما تُرشد إلى هذا الأمر المرتكز العقلائي القائم في معاملات العبيد والموالي العرفيين وفي غير ذلك أيضاً. وعليه يكون خبر الثقة الظنّي حجّةً؛ لبناء العقلاء الممضى[1].

---

(١) لمزيد تفصيل، راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٨؛ ودرر الفوائد: ١٢٣ ـ ١٢٤؛ والطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢١٢؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٣٣٤؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٤ ـ ١٩٥؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ١٢٩ ـ ١٣١؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٤ ـ ١٣٦؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٧٢؛ وتنقيح الأصول ٣: ١٩١ ـ ١٩٢؛ وأنوار الهداية ١: ٣١٣؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦١ ـ ٤٦٤؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ ومقالات الأصول ٢: ١٠٩؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٧ ـ ١٣٨؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٨٧ ـ ٨٩؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٧ ـ ١٨٨؛ والهداية في الأصول ٣: ٢٨٨؛ ومصباح الأصول ٢: ١٩٦ ـ ١٩٧؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٥ ـ ٣٩٦؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٢٢؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٠ ـ ٢٤١؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٥٢؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٢١ ـ ٥٢٣؛ والكوهكمري، المحجّة ٢: ١٤٢؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١٦ ـ

وقد ذكر بعضهم، أنّ مقتضى السيرة العقلائيّة هو المطابقة مع الفطرة والبناء الذاتي للإنسان، فالسيرة بنفسها مقتضية للحجيّة، نعم يمكن الردع عنها، فيكفي عدم ثبوت الردع[1].

ومن الضروري أن نلفت النظر هنا في بابَي السيرة العقلائيّة والمتشرّعية معاً، إلى أنّ الاستدلال عند المتكلّمين والأصوليين هنا ليس بمجرّد جري العقلاء أو المتشرّعة على العمل بأخبار الآحاد مع سكوت المعصوم، فإنّ هذا لا يفيد إلا الجواز التكليفي ـ وهو ما أوقع بعضهم في خطأ أنّ هذا الدليل لا يُنتج سوى الرخصة والرضى دون الإلزام الديني[2] ـ إنّما المستند الرئيس هو اعتبار العقلاء والمتشرّعة الخبر الآحادي مصدر الاحتجاج والإلزام ومفيداً للتنجيز والتعذير، بمعنى إلزامهم في ارتكازهم بالعمل به من ناحية، ومؤاخذتهم من لا يعمل به، وهذا يفيد ـ عقلائيّاً ـ الحجيّة واللزوم على تقدير الإمضاء، فكأنّ المعصوم أمضى هذه الحيثيّة الاحتجاجيّة والتعذيريّة المستكنّة في وعيهم العقلائي (السيرة العقلائيّة) أو كشف عن رأيه ما استكنّ في وعيهم المتشرّعي (السيرة المتشرّعية)، وبهذا نتمكّن من إثبات (حجيّة) خبر الواحد بالسيرتين.

مناقشات حول دليل السيرة العقلائيّة

ثمّة مناقشات هنا يمكن تسجيلها على دليل السيرة العقلائيّة، ويلاحظ أنّه رغم هيمنة دليل السيرة العقلائية عند المتأخّرين، إلا أنّ بعض أنصار نظريّة حجية خبر

٦١٧؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٢ ـ ١١٣؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٧٠ ـ ١٧١؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٩، ٢٦٧، ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٨؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٥ ـ ١٥٦؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٦٠٩؛ وكاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢١٣؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(١) انظر: وجيه قانصوه، النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقّي: ٢٠٥.

(٢) انظر: الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

الواحد منهم رفضوا الاعتماد على دليل بناء العقلاء، وكان من أبرزهم المحقّق الإيرواني، والمحقّق البجنوردي، والسيد محمّد الروحاني، والسيد كاظم الحائري[١].

ويتوقّع أن يكون الانسداديّون رافضين لدليل السيرة العقلائيّة لو كانوا ملتفتين إليه، وقد اختار كثيرون أيضاً مسلك الوثوق عند العقلاء، فإذا قصدوا منه الاطمئنان الشخصي كانوا عمليّاً رافضين لحجيّة الظنّ الصدوري، ولعلّ منهم الشيخ حسين علي المنتظري (١٤٣١هـ)، حيث يظهر منه في بعض بحوثه أنّه إذا كان المستند لحجيّة خبر الثقة وحجيّة الظهور وحجيّة فتوى المفتي وأمثالها هو بناء العقلاء، وقلنا بأنّ النصوص القرآنية ـ مثل آية النبأ والنفر ـ وغيرها مرشدة لهذا البناء العقلائي، فإنّ بناء العقلاء لا يقوم على التعبّد، وإنّما على العلم الأعمّ من العلم الجازم اليقيني البرهاني، دون الظنّ، ويستشهد المنتظري لذلك بكلام ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) الذي ادّعى فيه إجماع الطائفة على عدم جواز العمل إلا بعلم، وأنّ التقليد لا يعني التعبّد بقول المقلَّد، بل يعني الرجوع إليه لتحصيل العلم من قوله وقول أمثاله[٢].

وأبرز الملاحظات النقدية التي طرحوها على دليل السيرة العقلائيّة، وما نزيده ونطرحه، هو:

الملاحظة الأولى: ما ذكره المحقّق الإيرواني واحتمله غيره، من أنّ العقلاء لا يعملون بخبر الثقة الظنّي، وإنما يعملون بالاطمئنان الذي هو العلم عندهم، من أيّ طرف أتاهم، فعندما نراهم يعملون بخبر الثقة فما ذلك إلا لأنّه يورثهم الاطمئنان لا غير[٣]،

---

(١) انظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ ونهاية النهاية ٢: ٧٧؛ والحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٤٥، الهامش رقم: ١، وج ٢: ٥٦٠، الهامش؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٢٩٠؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٩؛ وانظر حول تاريخ هذا الدليل كتابنا: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٤١٨ ـ ٤٢٨.

(٢) انظر: المنتظري، كتاب الزكاة ١: ١٦٤ ـ ١٦٦؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ١٠٢ ـ ١٠٦؛ وانظر كلام ابن زهرة الحلبي في غنية النزوع (قسم الأصول) ٢: ٤١٤ ـ ٤١٥.

(٣) انظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ ونهاية النهاية ٢: ٧٧؛ وراجع:

بل يمكن الإضافة على ذلك بأنّ عملهم بالعلم إنّما هو ـ أيضاً ـ من باب إفادة الاطمئنان وسكون النفس نوعاً، ولهذا حتى مع العلم بعدم وجود الضرر نراهم لا يقدمون على اقتحام الأماكن الموحشة، وما ذلك إلا لفقد سكون النفس، ولعلّ منه قصّة النبيّ إبراهيمعليه السلام وإحياء الموتى[(١)].

وهذه الملاحظة تحتاج إلى تعميق؛ إذ هي بهذا القدر الموجز قد لا تُقنع القائلين بحجيّة خبر الثقة؛ إذ بات عمل العقلاء بخبر الواحد أشبه بالبديهيّ عندهم، حتى أنّ أحدهم أشكل على دعوى الاطمئنان هنا بإمكان وجود سيرتين: إحداهما على العمل بخبر الواحد المفيد للاطمئنان، والأخرى على العمل بخبر الواحد الثقة بصرف النظر عن الاطمئنان![(٢)]، مع أنّ محلّ النقاش هو فرض مرجعيّة الاطمئنان في العمل العقلائي بالأخبار.

ولكي نعمّق هذه المسألة نستعرض الملاحظة الثانية، ثم نوسّع الموضوع.

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد كاظم الحائري، والذي ظهر لي أنّه قد يكون أخذه من مطاوي كلام السيد محمّد باقر الصدر، رغم أنّ الصدر لم يجب عنه بشكل واضح، وحاصله أنّ العقلاء لا يتضح منهم الاعتماد على خبر الثقة الظني، إذ لعلّهم أخذوا به من باب البيّنة كما في القضاء، أو من باب الاطمئنان، أو الاحتياط، أو عدم أهميّة الغرض بحيث يكفي فيه هذا القدر من الكشف، ومعه لا يُحرز انعقاد سيرتهم على ما نريده هنا، فيسقط دليل السيرة العقلائية في مقامنا[(٣)].

محمد جواد الموسوي الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه (حول ظنّ الفقيه): ٣٧٥ ـ ٣٧٧.

(١) انظر: الفيروزآبادي، عناية الأصول ٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) محمد رسول آهنكران، حجية خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيرة العقلائيّة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٣ ـ ١٤: ٢١٤.

(٣) الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٤٥، هامش رقم: ١، وانظر إشارات السيد الصدر لهذه الاحتمالات في المصدر نفسه: ٥٢٨.

ولمعالجة تحليلية لظاهرة سيرة العقلاء، نرى أنّ العقلاء يعتمدون بالتأكيد على اليقين والاطمئنان الذي هو العلم عندهم، أما اعتمادهم على أخبار الآحاد الظنية، فهو غير واضح أبداً إلا في حالات الضرورة التي يفقدون فيها مجال الوصول إلى المطلوب مع علمهم بأصل وجوده، ووجود ضرورة في الوصول إليه، مثل حالات العمل القضائي، فإنّ إلغاء نظام البيّنة أو الشهود يوقع في كوارث اجتماعيّة ويعيق إرجاع الحقوق والحدّ من الجرائم وضبط النظام، إذا قلنا بأنّه لا يفيد الاطمئنان نوعاً، أما في المعاملات اليومية فكيف يمكن إثبات عملهم بالخبر الظني؟ فأنت لو سمعت من شخصٍ ثقة خبراً ما، لا يتبادر إلى ذهنك احتمال الخلاف، سواء في الكذب أم الخطأ؛ لأنّ احتمال الخلاف ضئيل، ولهذا لو جاءك شخص غير ثقة وأخبرك خبراً فقد يحصل لديك ظنّ بإصابة خبره الواقع؛ لكن لما كنت لا تثق به فإنك تتوقّف في اعتماد خبره؛ وليرجع كلّ واحد منّا إلى وجدانه، وليسأل عوام الناس ليرى أنّهم لا يلتفتون لاحتمال الخلاف بل يثقون بالخبر ويطمئنون به، ولا ينقدح في ذهنهم أنّ عملهم هذا به لأجل حجيّته.

ثم، هل يعتمد العقلاء على أخبار الآحاد الظنية في قضاياهم الخطيرة؟ فهل وجدنا زعيماً سياسياً وقائد دولة يعتمد على قول شخص ثقة لشنّ حرب على دولة أو أنه يطلب من أجهزته التثبّت من هذا الأمر كي يحصل العلم أو الاطمئنان؟![1]، فكيف

---

(١) ربما يستأنس هنا ـ كما يستوحى من بعضهم في أصل الموضوع لا في خصوص الخطير وغيره ـ بما أخبرنا به القرآن الكريم ممّا جرى بين النبي سليمان عليه السلام والهدهد، فبعد أن أخبره الهدهد بخبر سبأ، قال: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ (النمل: ٢٧ ـ ٢٨)، فإنّ سليمان لم يكتفِ بإخبار الهدهد ـ رغم تصديقه له ـ لاتخاذ قرار حرب ضدّ قوم سبأ، كما تشير الآيات اللاحقة، بل أرسله مجدّداً إليهم للنظر في جوابهم (سامر إسلامبولي، الآحاد ـ النسخ ـ الإجماع: ٢١ ـ ٢٢؛ وانظر: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ومقاصد الشريعة: ٦١١ ـ ٦١٢)، إلا إذا قيل بأنّ هجره لإخباره الأوّل كان على أساس أنّه لم تثبت وثاقته وحسنه عنده، ولهذا قال له: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ

يمكن الاعتماد على أخبار الآحاد في قضايا الدين البالغة الخطورة على حياة الأمم والشعوب على امتداد التاريخ، لاسيما في فقه السياسة والحرب والقوانين الجزائية والجنائية، فنقتل ونزهق الأرواح على أساس رواية آحادية واحدة أحياناً متعدّدة الوسائط! هل يعمل العقلاء بهذه الطريقة في قضاياهم اليومية، ولو أزهقوا أرواحاً، لأجل خبر ظنّي؟! ألا يلومون بعضهم بعضاً؟

ولعلّه من هنا وجدنا بعض الفقهاء يتحفّظون عن العمل بخبر الواحد الظنّي في مثل باب الحدود، فهذا المحقّق الحلّي يذكر عند الحديث عن إقامة الحدّ والتعزير على الصبي غير البالغ فيقول ـ معلّقاً على ما ذكره الشيخ الطوسي ـ: «وما ذكره الشيخ رحمه الله خبر واحد لا يحكم به في الحدود؛ لعدم إفادته اليقين؛ والحدّ يسقط بالاحتمال»[1]. وقد استحسن السيّد علي الطباطبائي في الرياض ما قاله المحقّق الحلي هنا[2]. وقال السيد الخوانساري في مسألة تكرّر إقامة الحدّ ما نصّه: «هذا، وفي المقام شبهةٌ أُخرى وهي أنّ اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدّماء، مع شدّة الاهتمام في الدماء، ألا ترى أنّ العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في

﴿الْكَاذِبِينَ﴾، فكيف يمكن فرض تصديقه له؟! أمّا إرساله له مرّةً أخرى بالكتاب لبلقيس فكان لوضعه أمام الأمر الواقع؛ لأنّها بالضرورة سوف ترسل أحداً للتفاوض، فيعلم فيها بعد أنّه أوصل الكتاب أو لا؟ وأنّه كان صادقاً أو لا؟ ولعلّ سياق التشديد السليماني مع غياب الهدهد أوّل القصّة بأنّه سيعذّبه أو سيذبحه يشير إلى عدم كون الهدهد مستقيم الحال عند سليمان، ما لم يكن قانون سليمان ذلك في مطلق الغياب دون سلطان، أو لعلّ غيابه هذا له دلالات في المعنى في تلك الفترة وفي حكومة سليمان تضعه في موقف من ارتكب جريمة كبيرة وليس مجرّد غياب عادي، والله العالم.

(١) الحلي، نكت النهاية ٣: ٣٢٤. نعم يحتمل أنّ المحقّق الحلي ذكر ذلك وهو لا يقول أساساً بحجيّة خبر الواحد من رأس؛ لكن لأوضحيّة الأمر بيّنَ هذه القضيّة.

(٢) انظر: رياض المسائل ١٦: ٨٤ ـ ٨٥.

غيرها به»[١]. وفي مسألة الزنا بذات محرم يعلّق الشيخ محمّد جواد مغنيّة بالقول: «ونحن لا نميل للقول بالخبر الواحد في الدماء، وإن كانت من الفروع، لا من الأصول»[٢].

بل إنّه على الصعيد السنّي، يوجد قول بالتفصيل في حجيّة خبر الواحد بين مسألة الحدود وغيرها، فقد نُسب إلى الكرخي وأبي عبد الله البصري وإلى فخر الإسلام وشمس الأئمّة وصاحب التنقيح وأكثر الحنفية أنّهم منعوا العمل بخبر الواحد في مجال الحدود[٣]. وهذا كلّه مؤشرات تأييديّة لما نذكره هنا، غاية الأمر أنّهم حصروا القضيّة بالدماء أو الحدود؛ لاعتقادهم بكونها خطيرة، لا لخصوصيّة فيها؛ وقد نختلف معهم فنرى أنّ مختلف قوانين الدين خطيرة لا خصوص الحدود أو باب الدماء منها؛ فالأحوال الشخصيّة كثيراً ما تكون خطيرة في مجال الحقوق والحرّيات، وكذلك القضايا الماليّة والاقتصاديّة التي تؤثر على اقتصاد المجتمع برمّته أو بغالبه.

وحتى في القضاء، حيث ضرورة إقامة النظام نجد العقلاء يركّزون على أكثر من شاهد، وعلى الإقرار وحشد القرائن وغير ذلك؛ لأنّ القضايا القضائية من المتنازعات المصلحيّة التي يمكن تصوّر الكذب فيها لمصالح أكثر من أيّ خبر عادي يقوله صديق لصديقه في حالات خارج إطار التجاذب والتنازع، فإذا كان الحال كذلك، فكيف بمثل أخبار الآحاد الناقلة لحديث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والتي وقع فيها التنازع الشديد وساد فيها الوضع والكذب والدسّ بحيث يرفع ذلك من نسبة الكذب ويخفض من نسبة الوثوق؟!

وليس قبول الشارع بالشهادات في مجال القضاء والجنايات دليلٌ على قبوله بأخبار الآحاد في مجال الحديث الشريف، كما يتوهّمه بعضهم[٤]؛ وذلك لما قلناه من أنّ الشارع

---

(١) الخوانساري، جامع المدارك ٧: ٣٥.

(٢) مغنيّة، فقه الإمام جعفر الصادق ٦: ٢٥٤.

(٣) انظر: الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٦٤.

(٤) إسماعيل كردي، نحو تفعيل قواعد نقد المتن: ٢٩ ـ ٣٠.

إذا أراد ـ خاصّة في تلك الأزمنة ـ تطبيق خصوص الأدلّة القاطعة فقط في باب القضاء للزم سدّ باب القضاء، وهو أمر يترك مفاعيل كثيرة جداً على مصالح البشر وضبط الأمن واستقرار الحياة الاجتماعيّة، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ أوّل الكلام أنّ النبي قال هذه الأخبار المظنونة، فكيف نزعم بأنّ تركها يفضي إلى خراب الدين إلا بضرب من المصادرات التي كنّا تحدّثنا عنها بالتفصيل في كتابنا «حجية السنّة في الفكر الإسلامي»، وسوف يأتي في مباحث الدليل العقلي على حجيّة خبر الواحد ـ إن شاء الله ـ أنّ العلوم الإجماليّة التي تتحدّث عن ثبوت بعض هذه الأخبار في الجملة لا تؤثر هنا أيضاً. هذا كلّه فضلاً عن إمكانيّة أن يتساهل الشارع في مجال القضاء دون أن يتساهل في مجال أصل الأحكام التي هي أخطر وأوسع نطاقاً من المجال القضائي، فلا تلازم بين الأمرين إلا بضرب من القياس غير المنهج.

نعم، الذي نجده أنّ العقلاء أحياناً قليلة يعتمدون على خبر الواحد؛ لعدم أهمية مضمونه بالنسبة إليهم، كما ألمح الحائري متابعاً الصدر في هذه الإشارة، فقد يتناقلون خبراً عن قصّة قديمة لا أهمية لها وجوداً وعدماً، لكن إذا دخل الموضوع في دائرة ترتيب الآثار المهمّة على النقل عملياً فإنّ الأمر يختلف تماماً عندهم.

وحتى لو غضضنا الطرف عن هذا كلّه، فأين نجد سيرةً عقلائية في أخبار الآحاد الظنّية تعمل بها مع وجود وسائط أربع وخمس إلى عشرة في النقل؟ وهل هذه الظاهرة في نقل الأخبار سائدة بينهم ومتداولة، أو أنّ المتداول هو النقل المباشر أو بواسطة أو واسطتين على أبعد تقدير؟ وإذا قيل: إننا نأخذ ارتكازهم لا جريهم العملي، فمن أين نعلم أنه يرتكز في أذهانهم العمل بهذا النوع من أخبار الثقات؟!

نعم، يجب على من يسمع هذا الكلام هنا أن ينسى تماماً الموروث الديني في اعتماد أخبار الثقات ولو مع وسائط، وأن لا يتبادر إلى ذهنه أنّ أجيال علماء المسلمين فعلت ذلك، أفهل فعلت ما هو على خلاف الطبع العقلائي؟!

والجواب:

أوّلاً: إنّ هناك فرقاً بين مخالفة العقلاء لطريقة وبين عدم اعتمادهم عليها؛ فقد لا يعملون بطريقة لكنهم لا يستنكرونها لو اعتمدت ولو لأسباب، فلا ينبغي تصوّر أنّ إنكار السيرة العقلائية يساوي إفراغ عمل العلماء عن كونه عقلانياً بمعنى جعله غير عقلاني بطريقة اتهاميّة تهكّمية وكأنّه فعل جنوني أبله.

ثانياً: إنّ الآيات والروايات و.. قد تكون هي الدليل عندهم، فاعتمدوا هذه الطريقة ـ بعد الشعور بالحاجة إليها ـ من منطلق ديني، وهذا لا يعني بالضرورة أنهم لو كانوا عقلاء بما هم عقلاء كانوا سيفعلون ذلك. بل قد تكون الضرورة هي التي ألجأتهم إلى ذلك، كما يُلاحظ في طريقة تناولهم للموضوع في الأدلّة العقليّة على حجية الظنّ الصدوري وكذلك حجية مطلق الظنّ، وقد رأينا قبل قليل عبارة المجلسي الأوّل في هذا السياق، فلا نعيد.

وقد تقول: أنتم تدّعون أنّ العقلاء يعملون بخبر الثقة عند الضرورة، كحفظ النظام لولا العمل بخبر الثقة مثل حالات القضاء، فلماذا لا يكون عملنا بخبر الثقة في الدين من هذا الباب أيضاً بعد زوال القرائن والشواهد وعناصر تحصيل الاطمئنان، بحيث لو وضع العقلاء في هذه الحالة لعملوا بخبر الثقة عملَ علماء المسلمين السنّة والشيعة فيما بعد بأخبار الآحاد الظنية.

والجواب: لا توجد ضرورة هنا؛ ذلك أنّ أخبار الآحاد لو تمّ التنازل عنها، فلن نقع في حرج؛ لأنّ هناك عمومات فوقانية قرآنية كثيرة، يمكن الاعتماد عليها، إلى جانب الروايات المطمأنّ بصدورها، وليست بالنادرة، إلى جانب حكم العقل، وكذلك بناء العقلاء والسيرة المتشرّعية و.. ومع فقد ذلك يُرجع إلى الأصول العمليّة التي هي مرجع شرعي أيضاً، فعلى مستوى التنجيز والتعذير وتفريغ الذمّة إلى جانب قدر كبير من التشريعات ما يزال محفوظاً، ومعه يمكننا القول بأنّ أوّل الكلام ادّعاء قيام ضرورة.

نعم، من الطبيعي أنّه على تقدير إنكار حجيّة الآحاد الظنية، ستتغيّر مجموعة من الفتاوى لا يستهان بها، إلا أنّ تغيّر الفتاوى شيء وعدم وجود مرجعية معرفية شيء

آخر، والضرورة تظهر في الحالة الثانية لا الأولى، فالعقلاء في القضاء يفتقدون المرجعيّة المعرفية التي يبتّون بها، ولذلك ينشلّ القضاء عملياً لو أُريد الرجوع إلى الأصول العدميّة، أما هنا فالمرجعيّة موجودة من عمومات ومطلقات وأصول عمليّة وأحكام عقليّة وعقلائية ومتشرّعية.

يضاف إلى ذلك أمر بالغ الأهميّة، وهو أنّه ليس كلّ خبر واحد يفضي إلى إعطاء مطلب إضافي، فهناك ـ كما شرحنا بالتفصيل في مباحث حجية السنّة الواقعية من كتابنا «حجية السنّة في الفكر الإسلامي» ـ الآلاف من أخبار الآحاد تؤكّد المضامين القرآنية والعقلية أو تبرهن عليها أو تطبّقها على موارد أو هي ذات مضمون ولائي وحكومي مما سمّيناه هناك بالسنّة المطبّقة والإجرائية والمستدلّة و.. فالذي يبقى من أخبار آحاد ممّا ينتج فتاوى فقهية مختلفة إلهيّة أبديّة أقلّ بكثير مما يسقط عن الاعتبار منها من حيث حجيّة الصدور، وهذه نقطة جديرة بالملاحظة، فما نتكلّم عنه هو مقدار اليقين بفوات أحكام إلهية ثابتة لا أثر لها في الكتاب ولا السنّة المعلومة ولا العقل ولا سائر الأدلّة.

وبهذا الذي بيّناه يظهر أنّ العقلاء إذا عملوا بخبر الواحد الظني فذاك في حال الضرورات النوعيّة الاستثنائيّة التي يقتضيها حفظ النظام، أو من باب التساهل الناتج عن عدم أهميّة مضمون الخبر، أما في القضايا الهامة كقضايا الدين والعقيدة والأعمال والأخلاق فهم لا يعملون بأخبار آحاد ظنية، ولو سلّمنا عملهم هذا فهو ليس سيرة مستحكمة جارفة، كما صوّرها الأصوليون المتأخّرون، بل حالات محدودة يمكن فيها الردع بمثل آيات النهي عن اتباع الظن حينئذ.

ولعلّ ما يؤكّد ما قلناه اهتمام علماء أصول الفقه الإسلامي من السنّة والشيعة، ومنذ قديم الأيام بإقامة الأدلّة الشرعية كالآيات ومواقف النبي ﷺ على حجيّة خبر الواحد، فلو كان أمراً عقلائياً عادياً يسير عليه الطبع العقلائي مسيرةً مستحكمة؛ فلماذا تجشموا عناء البحث والاستدلال الشرعي عليه، ولم يلتفتوا إلى دليل السيرة العقلائية إلا في القرنين الأخيرين؟ وإن كان قد يمكن الجواب عن هذه النقطة الأخيرة بأنه قد

يكون بحثهم قد نشأ من وجود فريق في القرن الثاني الهجري رفض الكثير من الأخبار، كما يُفهم من «باب قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها» والذي عقده الشافعي[١]، فلردّ إشكالات المستشكلين المنطلقة من واقع فوضى نقل الأخبار في تلك الفترة، اضطروا لاستئناف أدلّة شرعية مقنعة لهذا الفريق.

ويتعزّز التشكيك في أنّ العقلاء لو خلّوا وأنفسهم هل يعملون بخبر الثقة الذي يُعمل به اليوم، عبر السؤال: إنّ العقلاء لا يعرفون في حياتهم غالباً سوى الاعتماد على أخبار الثقات المباشرين أو شبههم، ولكن هل يعتمدون على رواية ليس فيها عدّة وسائط فقط، بل إنّ ثبوت وثاقة كلّ واسطة إنما جاء بشهادة شخص ـ كالطوسي أو النجاشي أو الرازي أو ابن حجر ـ يبعد عن الواسطة زمناً خمسين أو مائة أو ثلاثمائة عام وأكثر من ذلك، لاسيما مع وجود اختلاف في التوثيقات والتضعيفات، ومهما كانت نظريّة حجية قول الرجالي، لكن هل ثبتت لدينا وثاقة الرواة بالوجدان وشبهه، إلا في عدد من الرواة القلائل؟ وحتى بعض كبار الرواة وردت فيهم روايات متضاربة ومواقف متباينة من علماء الجرح والتعديل سواء في المناخ الشيعي أم السنّي، وحتى لو حللنا مشكلة هذا التضارب مع ذلك سينكشف لنا كم هي السلسلة طويلة في إثبات وثاقة أشخاص يبعدون عنّا مئات السنين، ويراد لنا أن نعتمد على أقوالهم في النقل رغم المعلومات المحدودة عنهم؛ فلست أدري هل يبني العقلاء ـ لو انعدمت الأدلّة الشرعية ونسينا سيرة العلماء عبر التاريخ ـ على مثل ذلك في أحكام الدين حتى لو لم يحصل لهم الوثوق؟!

الصحيح العدم، ولا أقلّ من الشك، والسيرة دليل لبي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، نعم هم يعتمدون على الخبر الموثوق بصدوره؛ لأنّهم يرون الوثوق علماً حتى لو لم يره المنطقيّون والمذهب العقلي كذلك.

---

(١) الشافعي، كتاب الأم (كتاب جماع العلم) ٧: ٢٧٣ ـ ٢٨٦.

والحاصل عدم إحراز انعقاد السيرة العقلائية على العمل بأخبار الآحاد الظنية، لاسيما على الطريقة الموجودة في التراث الديني، إن لم نقل بإحراز العدم، فما ذكره الإيرواني والبجنوردي ومحمد جواد الموسوي الإصفهاني والحائري في محلّه وغاية في الدقّة والمتانة. وقد سبق أن أشرنا عند الحديث عن آيات النهي عن العمل بالظنّ إلى أنّ الميرزا النائيني نفسه الذي جعل السيرة هي العمدة هنا أقرّ بأنّ العقلاء يعملون بالخبر دون احتمال الخلاف، وهذا قدرٌ من المفارقة الموجودة، ألمحنا إليها هناك فليراجع.

من هنا، لا حاجة للبحث عن وجود رادع عن السيرة بعد عدم إحراز انعقادها، لكن مع ذلك نشير إلى الملاحظة النقدية الأخرى التي أَكْثَرَ علماءُ الأصول من البحث فيها وهي:

أزمة دوران الأمر بين رادعيّة العمومات ومخصّصيّة السيرة

الملاحظة الثالثة: إنّ السيرة العقلائية القائمة على العمل بالآحاد الظنّية مردوع عنها بما دلّ في الكتاب والسنّة على النهي عن العمل بالظنّ، مما تقدّم الحديث عنه مفصّلاً سابقاً عند استعراض نظريّة عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي.

بل قد تقدّم أنّ هناك من قد يثير إشكاليّة في الاحتجاج بمطلق خبر الواحد الثقة في الأحكام، والمدّعى أنّ السيرة العقلائيّة تشمله، وذلك من حيث إنّ الشريعة قد تشدّدت في الموضوعات وفي باب القضاء والحدود والقصاص وأمثالها، فشرطت في الشهود في الجملة الذكورة والتعدّد والعدالة معاً، فلا أقلّ من أن يكون ذلك نحو ردعٍ جزئي أيضاً عن بناء العقلاء في حجيّة خبر مطلق الثقة، والذي عليه المعوّل في الاجتهادات الدينية الحاليّة؛ فكيف تكون شهادة المرأة غير حجّة لوحدها، لكنّه يؤخذ منها عشرات أو مئات الأحاديث أو أكثر مما تفرّدت هي به؟! ومن أبرز الأمثلة على ذلك السيدة عائشة أمّ المؤمنين وسائر أمّهات المؤمنين وبعض الراويات اللواتي ذُكرن في الطرق والأسانيد عند الفريقين، وكيف لا يؤخذ بشهادة الرجل الواحد غالباً حتى في

غير قضايا الدماء والحدود بينما يؤخذ برواياته لوحده في الدين إذا كان ثقةً في أمور قد تمسّ أصل باب القضاء والشهادات والدماء والحدود أحياناً؟! بل قد اشترط كثير من فقهاء المسلمين[1] في الشاهد أن لا تكون له مصلحة وأن لا يكون له نصيب فيما يشهد به، وإلا فلا تقبل شهادته، مثل شهادة الشريك في المال المشترك، أو شهادة السيّد لعبده المأذون، أو شهادة الوصيّ فيما وصّي فيه، مع أنّ الكثير جداً من الروايات الموجودة في كتب المسلمين يشملها هذا المنطق، خاصّة روايات التاريخ وتفسير القرآن والعقائد والمناقب والمثالب ونحو ذلك! هذا فضلاً عن شرط الإيمان بالمعنى الأخصّ عند فقهاء الإماميّة، فهذا غريبٌ يحوي تهافتاً ومفارقة، فلابدّ من اعتبار ذلك مزاجاً دينيّاً رادعاً عن السيرة العقلائية ولو ردعاً جزئيّاً، الأمر الذي سيغيّر كثيراً من طرائق الاجتهاد ومناهج إثبات النصوص الحديثيّة، وسيقترب غاية الاقتراب من مسلك الوثوق واليقين.

ومن الطبيعي هنا أنّ من لم تثبت عنده تلك الأدلّة هناك هو ـ في الواقع ـ في غنى عن هذا البحث، على خلاف من ثبت عنده دليل العدم، لكن مع ذلك كانت طريقة العلماء البحث ولو على نظريّات غيرهم، مما يدلّ على مدى استيعابهم وشموليّة متابعتهم للمواقف والنظريّات. ونحن بدورنا ثبت عندنا هناك وجود دليل قرآني على عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي، تؤيّده بعض المجموعات الحديثيّة، إلى جانب شبهة إجماع عند المتقدّمين، إلى جانب بعض التأثيرات لبعض الأدلّة العقليّة والعقلانيّة التي تقدّم الكلام عنها بالتفصيل، وفي المقابل لم يثبت عندنا وجود دليل على حجيّة خبر الواحد، فكذلك نحن في غنى عن هذا البحث، لكن من الأنسب أيضاً التعرّض له، لما له من أهميّة، وهو يقوم على فرض تحقّق السيرة العقلائيّة الراسخة على العمل بالآحاد.

وقد أجيب عن هذه الملاحظة بأجوبة عدّة، بعضها دخل في تعقيد بعيد عن الروح

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، منهاج الصالحين ٢، تكملة منهاج الصالحين: ٢٣.

العرفيّة في التعامل مع الأدلّة، ونحن نشير إليها، ونبيّن موقفنا دون إطالة. مع التذكير بأنّ جملة من المناقشات التي سبق أن تعرّضنا لها عند الحديث عن الدليل القرآني على النهي عن العمل بالظنّ، تأتي هنا، ولهذا مررنا في مطاوي الكلام هنا على بعضها سريعاً وأغفلنا بعضها الآخر اعتماداً على ما تقدّم، فليُتنبّه.

وأهمّ الأجوبة في هذا المجال ما يلي:

الجواب الأوّل: وهو جواب الشيخ الخراساني، حيث ذكر أنّ الآيات لا يمكنها الردع عن السيرة؛ لأنّ ردعها عنها موقوفٌ على عدم كون السيرة مخصّصة للآيات؛ إذ لو كانت السيرة مخصّصة لها لم تكن الآيات رادعة. من جهة أخرى كون السيرة مخصّصة للآيات موقوفٌ على عدم ردع الآيات عنها، والحال أنّ عدم ردع الآيات عنها موقوف على مخصصيّتها، وهذا هو معضل الدور هنا، الذي عاد وأشكل عليه الخراساني نفسه، ثم أجاب بما حاصله أنّ التوقّف منعقد في طرف ردع الآيات وليس في طرف مخصصيّة السيرة؛ لأنّ السيرة ليست موقوفة على عدم الردع، بل على عدم العلم بالردع[1].

وقد ذكرت ـ ويمكن أن تُذكر ـ ردود على هذا الجواب، أبرزها وأكثرها فائدة هو:

الردّ الأول: إنّ هذا الإشكال أدخل العلماء والمحقّقين في متاهةٍ كثر القيل والقال فيها، وذلك في طريقة معقّدة؛ والإنسان العرفي لا يرتاب عند وجود سيرة ووجود عام قرآني ينهى عنها بعمومه في أنّ الردع هو المقدّم، فإنك إذا ألقيت هذا الأمر إلى العرف لا يرتابون في ذلك.

نعم، استمرار هذه السيرة إلى عصر النبيّ وأهل البيت وتواصلها بقوّة في العصر الإسلامي هو الذي جعل العلماء يرتابون في الأمر حسب تقديري، فاستحكام هذه السيرة حتى بعد نزول الآيات مع عدم سماع زجر نبوي أو غيره ولا وجود دعوات للالتزام بهذه الآيات طيلة ثلاثة قرون تقريباً من عصر النبي وأهل بيته، هو الذي قوّى

---

(١) كفاية الأصول: ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

جانب التخصيص في السيرة عند العلماء حتى توقّفوا في ردع الآيات عنها، وربما لذلك وجدنا السيد الصدر يقف لصالح السيرة هنا، عبر طرح فكرة عدم إمكان الردع عن سيرة جارفة مستحكمة بنصّ أو نصين حتى لو كانا قرآنيين[1]، ولهذا رأينا السيد الخوئي أيضاً يصرّح بأنه لو كانت الآية رادعةً لحصل الارتداع في القرون الهجرية الأولى بين الصحابة والتابعين وأصحاب الأئمّة[2].

نعم، إذا ثبت وجود سيرة بهذه القوّة، استمرّت بعد العصر النبوي وأثناءه، مع عدم وجود نصوص في الردع غير الآية الكريمة، فهذا الكلام معقول، ويطرح حينئذ احتمال تخصيص مثل هذه السيرة للآيات، من حيث إنّه يعلم باستمرارها مع السكوت عنها حجيّتها، فتكون مخصّصةً في ظرف حجيّتها، أو كاشفة عن تخصّص الآيات من الأوّل كما سيأتي، وإلا فلو لم نرفق ادّعاء السيرة العقلائية بكونها راسخة في تلك الأيام وعدم وجود نصوص أخر تردع، مع سكوت النبي والصحابة وأهل البيت حيث لم يثبت عنهم ما يردع عن السيرة المذكورة.. لكان العرف لا يتردّد في العمل بالآيات الرادعة عن هذه السيرة ولو بالعموم؛ لأنّ السيرة في حدّ نفسها ليست حجّة، فلابدّ من إثبات حجيّتها في المرحلة السابقة لممارستها دور التخصيص (على تقديره)، بخلاف العام فإنّه حجّة بمجرّد عدم العثور على مخصّص، واحتمال المخصّص المنفصل لا يضرّ بالتمسّك بالعام، وليست السيرة من المخصّص المتصل؛ لأنّ المتصل منها هو ذات السيرة لا السيرة الحجّة، كما هو واضح، كما أنّ السيرة إذا كانت موقوفة على عدم العلم بالردع لا على عدم الردع نفسه فإنّ العام موقوف في حجيّته النهائيّة على عدم العلم بالمخصّص بعد الفحص عنه، لا على عدم واقع المخصّص، وسيأتي منّا إن شاء الله تعالى ما هو تطوير لهذا الكلام أيضاً.

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٧ـ٣٩٨.

(٢) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٩.

وبدورنا، لما لم يثبت أنه في العصر الإسلامي الأوّل ـ خصوصاً العهد النبوي ـ وجود سيرة على العمل بأخبار الآحاد الظنيّة، فضلاً عن تشكيكنا في السيرة العقلائية ومدى استحكامها؛ لذا كان من المناسب الالتزام بطرف الردع في الآية الكريمة، خصوصاً مع ما بيّناه من وجود سياق تربوي قرآني وحديثي يربّي المسلم في المجال الديني على العلم والوضوح والحجّة والبرهان، فإن قوّة الرادع تقوى فيما تضعف قوّة المخصّص، والعرف في هذه الحال يعمل بالردع.

الردّ الثاني: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ المحقّق الخراساني زعم أنّ عدم ثبوت الردع كافٍ في قدرة السيرة على التخصيص، مع أنه يمكن القول بأنّ عدم ثبوت تخصيص السيرة للآية كاف في حجيّة العام وتحقّق الردع؛ فكما أنّ السيرة قادرة على التخصيص بمجرّد عدم ثبوت الردع، دون حاجة إلى ثبوت عدم الردع، كذلك الحال في الآيات؛ حيث إنها قادرة على الردع بمجرّد عدم ثبوت تخصيصها بالسيرة، فيقع الدور، ومن ثم لا يمكن لا إثبات الردع ولا إثبات حجيّة السيرة ومخصصيّتها، فيسقط الاستدلال بها على حجيّة خبر الثقة، ولا معنى لاستصحاب حجيّة السيرة الثابتة قبل نزول الآيات بدعوى سقوط الأدلّة بالدور فيرجع إلى الأصل العملي؛ لأنّ الاستصحاب هو أيضاً معارض للآيات، فتردع عنه كذلك، بل دليل حجيّته هو أيضاً خبر آحادي كصحيح زرارة، فلا معنى لجعله حجّة بعد حصول الدور وعدم تحقّق حجيّة خبر الواحد نتيجته[١].

وهذا الكلام صحيح، لكن قد يذهب القائلون بحجيّة السيرة بنفسها، وهو قول مخالف للمشهور، أنّها لا تحتاج إلى الإمضاء، غايته أنّه تسقط عن الحجيّة بالردع، قد يقول هذا الفريق بأنّ وقوع الدور كافٍ في حجيّة السيرة بالنسبة إليهم، لأنّ الدور وقع بين مخصّصية السيرة ورادعية العمومات، فنسقط المخصّصية والرادعية، فتبقى السيرة

(١) مصباح الأصول ٢: ١٩٨.

بنفسها، والمفروض عندهم أنّها بنفسها حجّة، وهذا كافٍ في الحجيّة، والأمر يحتاج لمزيد تأمّل على مبانيهم.

الردّ الثالث: ما ذكره غير واحد من الأصوليّين، من أنّ تخصيص السيرة للعمومات متوقّف على حجيّة هذه السيرة، وحجيّتها متوقّفة على كونها ممضاة من قبل الشارع، وهذا معناه أنّه حتى تكون السيرة مخصّصةً لابد من إحراز الإمضاء، أي إحراز عدم الردع، ومع وجود الآيات كيف نتأكّد من عدم الردع؟! وهذا بخلاف طرف الآيات؛ ذلك أنّ العقلاء يعملون بالعام مع كفاية عدم ثبوت التخصيص، وهنا لم يثبت التخصيص، وعليه فيكون العام تامّاً فيما لا تكون حجيّة السيرة تامة، فتردع العمومات عن السيرة[1].

وفرق هذا الردّ عن الردّ السابق أنه في الردّ السابق توصّلنا إلى استحكام معضل الدور، فلا السيرة حجّة ولا العمومات رادعة، أما في هذا الردّ فالسيرة غير مخصّصة والعمومات رادعة، فهذا الردّ متقدّم في الخطوات على الردّ السابق.

ولا مفرّ من هذا الردّ الثالث إلا أن يقال بأنّ وجود السيرة مع احتمال مخصّصيّتها كافٍ في عدم العمل بالعام؛ بدعوى أنّ العمل بالعام مشروط بعدم وجود ما يحتمل التخصيص له، وهذا غير احتمال أصل وجود المخصّص؛ لأنّه يوجد فرق بين احتمال وجود المخصّص واحتمال مخصصيّة الموجود، فلو وجد محتمِل التخصيص لا يُعمل بالعام، ولو بني على هذا قد يشكل الأمر هنا، ويكون أشبه بسريان الإجمال في المخصّص إلى العام.

وهنا، لابد لنا من تعليق ختامي، سيظهر منه بطلان إشكال الخراساني ـ صاحب الكفاية ـ والجوابين الأخيرين للسيد الخوئي وغيره، وعدّة أجوبة أخرى، وحاصله: إنّه

---

(١) الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٣٠٢، ٣٠٤ ـ ٣٠٥؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٨؛ والحكيم، المحكم ٣: ٢٧٩.

لابدّ من ملاحظة العنصر الزمني التاريخي في ورود السيرة والآية، فإنّه لا يوجد هنا تخصيص مصطلح؛ لأنه لا يوجد دليلان لفظيّان، وجاء الخاص ليُسقط حجيّة العام في مقدارٍ منه، وإنما الموجود هنا هو سيرة عقلائية قائمة، وحيث هي سيرة عقلائية فلابد أن تكون موجودةً في عصر النبي وما بعده، كما تكون موجودة أيضاً قبل عصر النبي ونزول الإسلام، فإنّ هذا هو معنى عقلائيّتها، وعليه، فعند نزول الآيات الناهية إما أن تكون نهت عن تمام ألوان الظنّ بما فيها الظنّ الآحادي، أو أنها كانت ناظرة إلى غير الظن الآحادي:

١ ـ فعلى تقدير نظرها لتمام أنواع الظنّ، فإنها بلا شك تكون رادعة، بمقتضى إطلاقها بل عمومها وبمقتضى التطابق بين مقام الثبوت والإثبات، وإلا فكيف يمكن للقرآن أن يردع عن سيرةٍ ما؟! نعم على تقدير استمرار هذه السيرة وعدم تذكير القرآن والنبي وأهل البيت ورموز الصحابة المنتجبين، يُستكشف:

أ ـ إمّا عدم شمول الآية من الأوّل لسيرة العقلاء في مجال أخبار الآحاد؛ إذ لو كانت شاملةً جِدّاً لها للزم مواصلة التصدّي لهذه الظاهرة، فالسكوت كشفٌ عقلائي عن عدم الشمول من رأس، لا عن التخصيص، بمعنى أنه يكون تفسير الآية بنحو لا يشمل من الأوّل أخبار الآحاد وإن توهّمنا نحن شموله لها، إذ لو شمل أخبار الآحاد مع عدم وجود مخصّص لكان يفترض منهم الارتداع أو لا أقلّ التساؤل، فعدم وجود أيّ شيء من ذلك معناه أنّ فهمنا اليوم للشمول خاطئ، وهم أهل اللغة الأولى، ولا أقلّ من أنّ ذلك يوجب تشكيكنا بانعقاد الظهور في الآيات.

ب ـ أو صدور مخصّص آخر أوضَحَ للمتشرّعة أنّ الآية مخصّصَة بغير الظنّ الآحادي.

والاحتمال الثاني بعيد؛ إذ لو صدر مخصِّص ـ غير السيرة نفسها ـ عقب نزول الآيات لبانَ وظهر؛ لأنّ مجرّد نزول الآيات، مع ظهورها حسب الفرض في العموم، يستدعي ظهور تساؤلات في الأمر، خاصّة وأنّ الآيات ستنهى عن أمر شائع جداً ومستحكم

للغاية في عرف العقلاء وحياتهم، فكيف لم يصلنا شيء إطلاقاً يتصل بهذه التساؤلات أو هذه المخصِّصات التي جاءت عقب نزول الآيات رغم أهميّة هذا الأمر؟! من هنا نستبعد الاحتمال الثاني.

ونتيجة هذا الكلام، أعني ترجيح الاحتمال الأوّل، عدم دلالة الآيات ـ بحسب الظهور النهائي الحجّة ـ على عدم حجيّة الظني الآحادي، لا استعمالاً ولا جِدّاً، فهذا تخصّصٌ في الآيات لا تخصيصٌ لها بالسيرة.

وهنا، من الواضح أنّ الدليل في الحقيقة هو السكوت المتواصل بعد نزول الآيات من جانب القرآن والسنّة عن عملهم بالآحاد، لا محض السيرة العقلائية بقطع النظر عن تطبيق المتشرّعة لها في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، فإذا رفضنا قيام السيرة المتشرّعية على العمل بالآحاد الظنية في الدين لم يكن هناك سيرة حتى يكون هناك سكوت، وحتى يكون هذا السكوت كاشفاً عن عدم شمول الآيات للخبر الآحادي، فالنهي مستحكم دون تخصيص ولا تخصّص، وأما إذا قبلنا بقيام هذه السيرة المتشرّعية، كان استمرار السكوت عنها هذه المدّة كاشفاً عن عدم شمول الآيات للسيرة العقلائيّة من الأوّل، فيُعمل بخبر الواحد، وعلى كلا التقديرين لا يوجد تخصيص بين السيرة نفسها والعمومات، ولا دور ولا رادعيّة نهائيّة أساساً.

٢ ـ وأما على التقدير الثاني، فمن الواضح خروج الظنّ الآحادي من الأوّل عن دلالة الآيات الناهية تخصّصاً، وعليه، فسواء قامت سيرة بعد ذلك على العمل بخبر الواحد أم لم تقم، فلا تكون الآيات رادِعةً ولا مخصَّصةً ولا هناك محذور الدور.

والمشكلة التي حصلت أنهم تصوّروا السيرة دليلاً مستقلاً جاء بعد نزول الآيات الكريمة الرادعة، وستبقى دلالتها، وأخذوا يطبّقون على ذلك قانون التخصيص و.. مع أنّ الأمر ليس كذلك، كما اتضح، وعليه فأصل المشكلة غير موجود هنا.

ونكتفي بهذا المقدار من الردود على الجواب الأوّل.

الجواب الثاني: ما ذكرته مدرسة الميرزا النائيني، من تقدّم السيرة على العمومات؛

لأنّ السيرة تجعل خبر الواحد حجّةً، ومعنى الحجيّة هو العلمية والطريقية فيصبح خبر الواحد بالسيرة علماً بالتعبّد، فيكون دليل السيرة حاكماً على الآيات مخرجاً الخبر الظنّي بالحكومة من تحت عنوان الظنّ الوارد في الآيات القرآنية، فتقدّم السيرة ويلتزم بحجية خبر الواحد(١).

ولعلّ هذا هو مراد المحقّق العراقي من قوله بأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة من باب تتميم الكشف، ومعه يكون عملهم به عملاً بالعلم عندهم؛ لتركهم الاعتناء باحتمال الخلاف، وفي هذه الحال لا يرون الآيات شاملةً للعمل بخبر الثقة، فتتقدّم السيرة على الآيات(٢).

والجواب عن هذا الكلام بات واضحاً؛ فقد ذكرنا مراراً بطلان نظريّة العلميّة والطريقية، وأنها مجرّد افتراض ثبوتي، وإنني أحتمل أنّ الميرزا النائيني تصوّر السيرة العقلائية على أنّها عمل بالظنّ غايته أنّ العقلاء ينزّلون هذا الظن منزلة العلم، ولا يلتفتون إلى احتمال الخلاف، في حين فات الميرزا النائيني أنّ نظريته هذه قد تكون شاهداً على صحّة ما ذكرناه في تحليل أصل السيرة العقلائية، فما معنى تنزيل العقلاء للظنّ الخبري منزلة العلم؟

الذي يبدو لنا أنّ الميرزا حلّل خبر الواحد تحليلاً شخصياً فرآه على موازينه ظنياً، تلك الموازين النقّادة القائمة على مفاهيم اليقين البرهاني الأرسطي المسقَط على علم أصول الفقه، ثم حمّل ما توصّل إليه للعقلاء، ثم لّما رأهم لا يلتفتون إلى احتمال الخلاف تصوّر أنهم قاموا بعملية اعتبارية أو تنزيلية بجعل الظنّ علماً، والحال أنّ هذه العملية كانت في وعي العقلاء عملية واقعية، حيث لم يلتفتوا إلى احتمال الخلاف واقعاً لا عملاً، فصار الظنّ اطمئناناً عندهم، لا أنهم يرون احتمال الخلاف دون درجة الاطمئنان ثم

(١) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٥؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٠٠.

(٢) العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٨.

ينزلونه منزلة العلم، ولست أدري هل ينزّل العقلاء خبراً بقوّة ٥٣٪ أو ٦٠٪ منزلة اليقين، مع أنّه ظنّ آحادي أيضاً؟! وهذا الكلام بعينه يرد على مقولة تتميم الكشف التي أثارها العراقي.

أمّا ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ تتميم العقلاء للكشف لا يلازم تتميم الشارع له إلا بعد عدم الردع أو عدم العلم بالردع، والمفروض أنّ الردع موجود في النصوص الناهية(١)، فلم يغيّر هذا الأمر شيئاً، نعم هذا قد ينفع فيما لو تمّ الدليل على حجيّة خبر الواحد وقسنا دليل الحجيّة للعمومات. **فغير صحيح هنا**؛ لأنّ مقارنة مدرسة الميرزا النائيني والمحقّق العراقي تريد إخراج خبر الواحد عن تحت العمومات إخراجاً تخصصياً لا تخصيصيّاً، فإنّ العقلاء لمّا كانوا يعتبرون الخبر الآحادي تامّ الكشف ولو تنزيلاً، فإنّهم سيعتبرون الآيات منصرفةً عنه وفقاً لبناءاتهم وفهمهم، وهذا كافٍ في الأمر.

إلا أنّ الصحيح أنّ إشكال هذا المعاصر في محلّه؛ لأنّ تتميم الكشف لا يلغي دلالة الألفاظ على معانيها؛ والمفروض أنّ دلالة لفظ (الظنّ) شامل حتى عند العقلاء لما قاموا بتتميم كشفه، نعم لو بلغت الدعوى حدّ أنّ العقلاء لا يرون خبر الواحد ظنّاً بحيث عندما تُطلق هذه الكلمة تنصرف في العرف العام عن مثل خبر الواحد، فهو جيّد؛ لكنّ إثباته في غاية الصعوبة، ولعلّ ما قلناه هو مراد السيد محمّد الروحاني الذي اطّلعنا عليه لاحقاً(٢).

الجواب الثالث: ما ذكره الميرزا القمي والسيد الخميني، من أنّ الآيات لا تصلح أن تكون رادعةً؛ لأنها مسوقة على نهج القضيّة الحقيقية، فتشمل نفسها؛ لأنّ دلالتها بالظهور وهي ظنّية، فيلزم من التمسّك بها عدم جواز التمسّك بها، وهو باطل

(١) الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٣٠٨.
(٢) الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

بالضرورة[1].

وهذا الجواب قد يكون صحيحاً منهجياً، غير أنّ مشكلته في التطبيق والصغرى، فكما نختلف مع المشهور في جعلهم خبر الثقة ظنّياً في الغالب عند العقلاء نختلف معهم بالدرجة نفسها في جعلهم الدلالات اللفظية ظنيةً ظهورية في الغالب عند العقلاء، فالذي نراه ـ ومجال تفصيله يوكل إلى حجية الظهور ـ أنّ الدلالات اللفظية كثيراً ما تكون قطعيةً أو اطمئنانية، ولا يلتفت العقلاء لاحتمالات إرادة خلاف ما فهموه، طبّق ذلك على حياتك اليومية، فأين لاحظت أنك وضعت نسبة الظنّ على فهم كلام الغير؟! هل حقّاً تقول: إنّ كلامه مفيد للمعنى الفلاني بدرجة ثمانين في المائة وأنا أعمل به، أم أنّك لا تلتفت أساساً لأيّ احتمال مخالف وتراه من نوع الاحتمالات المنطقية الصرفة التي تتداول عند المناطقة والفلاسفة وأهل العلوم الدقيقة والطبيعية، ولو التفتّ لتريّثت وسألت وما شابه ذلك؟ وهذا معناه أنّ الآية يفهمها عرف العرب آنذاك فهماً يقينياً أو اطمئنانياً، وحالة الشك والتذبذب في فهم النص القرآني جاءت متأخّرةً بسبب تراكم الخلافات اللاحقة على تفسير هذا النص، وأيّ نص مهما كان واضحاً صريحاً إذا انصبّت عليه الأنظار ولسنين عديدة ومن اتجاهات وميول مختلفة فمن الطبيعي أن يقع الخلاف فيه، ومحض الخلاف لا يعني الظنّ، فقد اختُلِفَ في القضايا الفلسفية، بل وفي البديهيات، وهذا لا يعني أنّ القضية الفلسفية صارت ظنيةً بطبعها، وأنّه لا يحقّ لفيلسوفٍ ادّعاء اليقين بنتيجة فلسفيّة.

ويتعزّز هذا كلّه بما جاء في القرآن نفسه من أنه بيان ونور وتبيان، فإنّ هذه المقولات من شؤون مقولة الوضوح لا الاحتمال كما هو واضح؛ وعليه فأوّل الكلام أن تكون

---

(١) انظر: القمي، القوانين المحكمة: ٤٥٣؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ٣١٣ ـ ٣١٤؛ وتهذيب الأصول ٢: ٢٠١، وقد أسلفنا تفصيل النقاش حول هذه الملاحظة سابقاً عند الحديث عن أدلّة عدم حجية الظنّ قرآنيّاً، فراجع.

الآية شاملة لنفسها من حيث مسألة الظنّ، لكونها دالّة بوضوح على مرادها آنذاك بل وما بعد ذلك، دون أن يعني ذلك وضوح تمام رتب الدلالة القرآنية.

وهذا الذي نقوله ينسجم أيضاً مع نظريّة البعض في تفسير مقولة التفسير بالرأي، من أنّه الجزم بمعنى الآية، فنحن لا نقول بالجزم هنا، بل بالاطمئنان، والاطمئنان يفسح المجال علمياً لاحتمال آخر كما هو واضح.

يضاف إلى ذلك كلّه، أنه بالنسبة إلينا نحن اليوم لا نواجه مشكلةً من هذا النوع؛ إذ بإمكاننا القول ـ طبقاً لنظرية قيام السيرة العقلائية والمتشرّعية على العمل بالظهورات، وهي عندهم أوضح من مسألة خبر الواحد ـ: إنّ السيرة المستمّرة ـ خصوصاً المتشرّعية ـ كاشفة عن وجود المخصّص في مجال العمل بالظهورات، فنلتزم بخروج الظهور الظنّي عن تحت عموم الآية الكريمة، فيبقى الباقي تحته، ومنه الآحاد الظنية وغيرها، ولا محذور في ذلك، فإذا ثبتت سيرة عقلائية متشرّعية في عصر النص قوية مستحكمة متواصلة على حجية الآحاد خصّصنا بها أيضاً الآية أو كشفنا بها عن التخصيص أو التخصّص، وإلا بقي الظنّ الآحادي تحت عموم عدم حجية الظن، ومن ثم لا يلزم عدم إمكان الردع، كما يقول القمي والخميني. ولا تلازم بين خروج الظنّ الظهوري وخروج الظنّ الآحادي كما هو واضح.

الجواب الرابع: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ الظاهر من آيات النهي عن اتباع الظن هو الإرشادية لا المولوية، أي أنها ترشد إلى عدم حجية الظن وعدم كونه سبيلاً مؤمّناً من العقاب، من هنا لا تكون هذه الآيات قابلةً للتخصيص، بل لسانها آب عنه جداً، فكيف لا يغني الظنّ عن الحقّ أبداً إلا الظنّ الفلاني فهو يغني عنه؟! فإباؤها عن التخصيص واضح، وعليه فمع قيام السيرة العقلائية على العمل بالآحاد لا تكون مخصصّةً للآيات لإبائها عنه، وإنما هي واردة، ووجه ورودها عليها ـ بالمفهوم الأصولي المصطلح للورود ـ أنّ آيات النهي ترجع في روحها إلى المطالبة بالمؤمّن عن العقاب، والسيرة العقلائية على خبر الواحد تجعله حجّةً ومؤمّناً منه فلا يحتمل العقاب معه؛

لعدم احتمال العقاب مع ما هو حجّة، فنسبة السيرة إلى الآيات كنسبة الأمارات إلى الأصول العملية من حيث مسألة الورود[1].

ويرد على هذا الجواب:

أولاً: بما تقدّم سابقاً عند استعراض أدلّة نظرية عدم حجية خبر الواحد، من أنّ الآيات الناهية مثلها مثل أيّ عموم آخر، قابلة للتخصيص طبقاً للقواعد، ومجرّد وجود كلمة «شيئاً» فيها لا يمنع عن مبدأ تخصيصها؛ إذ لا موجب لإلغاء قانون العام والخاص، ومجرّد أنّ الآيات جاءت في سياق الإرشاد لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، فلتكن إرشاداً إلى عدم حجية الظن، وأنّه ليس بمنجّز للتكاليف ولا يعذر عن العقاب على تقدير المخالفة، مع ذلك أيّ شيء يمنع ـ عقلاً وعقلائيّاً ونقلاً ـ أن يسقط المولى الحجية عن الظنون إلا في بعض الحالات، إلا إذا قيل بأنها جملة خبرية فيلزم الكذب من افتراض التخصيص ولكنه أيضاً مردود، بشيوع التعميم في اللغة العربية مع وجود الاستثناء، تعبيراً عن المبالغة والتشدّد.

ثانياً: يعتبر السيد الخوئي أنّ السيرة واردة على الآيات الكريمة؛ لأنّ قيامها على خبر الواحد يمنع عن احتمال العقاب مع العمل به؛ لأنه من العمل بما هو حجّة، وهذا مصادرة على المطلوب، فالسيرة لوحدها ليست دليلاً على حجيّة شيء، وإنما المهم هو انضمام عدم الردع أو عدم العلم بالردع أو العلم بعدم الردع، وهذه الثلاثة مفقودة هنا؛ إذ من أين عرفنا بعدم الردع والآيات الناهية موجودة؟! ولماذا لا يكون لدينا علم بالردع مع وجود هذه الآيات الواضحة؟! وكأنّ السيد الخوئي لاحظ السيرة دليلاً مستقلاً، وبعد انعقادها وتمامية مؤدّاها قدّمها على الآيات بالورود، مع أننا بصدد البحث عن تماميتها وإمضائها، فلو كنّا نعلم لانحلّت المشكلة، فكلامه راجعٌ لأحد الوجوه المتقدّمة، وإلا فهو لوحده لا يفيد.

---

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

بل يمكن أن يقال: إنّ فكرة الورود ـ بصرف النظر عن فكرة تحويل مفهوم الظنّ إلى مفهوم اللاحجّة في الآية ـ لا تغيّر في نفسها من واقع الأمر شيئاً؛ لأنّ الآية إمّا أن تدل على النهي عن الظنّ الآحادي، فلا تكون السيرة حجةً حتى تكون واردةً، وإمّا أن لا تدلّ على ذلك، فلا حاجة لتقدّم السيرة عليها بالورود؛ وعليه ففكرة التقدّم بالورود ليست هي التي تحلّ مشكلة الرادعيّة التي نحن بصدد الجواب عنها، بل الذي يحلّها هو تفسير السيد الخوئي للآية، فتأمّل جيداً.

ثالثاً: إنّ كلام السيد الخوئي يُلغي عنوانية الظنّ الموجود في الآية، وهو خلاف الظاهر عرفاً؛ فالظنّ بعنوانه مأخوذ بوضوح وصراحة في أكثر من آية فما المبرّر لجعل الدلالة في الإرشاد إلى عدم حجية غير المؤمّن مع إلغاء عنوان الظنّ؟!

رابعاً: إنّ السيد الخوئي قبل ـ من جهةٍ ـ بتخريج الورود، وقَبِل أيضاً بتخريج الحكومة كما تقدّم عن مدرسة الميرزا النائيني، فكيف جمع بينها؟! إلا على سبيل التنزّل، كما قد يستوحى من عبارته.

الجواب الخامس: ما ذكره الشيخ الخراساني في هامش الكفاية، من أنّ المقام الذي نحن فيه من تطبيقات دوران الأمر بين مخصّصية الخاص المتقدّم وناسخيّة العام المتأخّر؛ وذلك أنّ السيرة العقلائيّة على العمل بأخبار الآحاد كانت موجودةً قبل نزول الآيات، ولولا هذه الآيات لا يوجد ردع عنها، مما يعني أنّها قبل نزول الآيات كانت ممضاةً شرعاً، فعندما تنزل الآيات نشكّ في أنها نسخت الحكم الإمضائي السابق أو أنها خصّصت من أوّل نزولها بالحكم الخاصّ الذي أفادتنا فيه السيرة، والقاعدة تقضي بتقدّم التخصيص على النسخ، فنخصّص الآيات ولا ننسخ حكم السيرة[1].

وقد نوقش ـ ويناقش ـ هذا الجواب:

أوّلاً: بما ذكره السيد الخوئي، من أنّ هذا الكلام موقوف على أنّ السيرة كانت ممضاةً

(١) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٩.

قبل نزول الآيات، وإمضاؤها متوقّف على أن يكون الرسول متمكّناً من الردع قبلها، وهو غير واضح؛ فإنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن قادراً على الردع عن المحرّمات في الفترة المكيّة كشرب الخمر، لهذا كان يقصر هدفه على المطالبة بالتوحيد، وعليه فالسيرة لا يُحرز أنها ممضاة حتى تكون قادرةً على التخصيص، فلا معنى للدوران بين النسخ والتخصيص[1].

وهذه المناقشة جيدة لو أنّ السيد الخوئي بيّن وجه عدم إمكان الردع على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّ الردع لا يعني ممارسة السلطة لفرض التكاليف، بحيث يرتدع المردوع خارجاً، بل يكفي فيه بيان الموقف، وهو أمرٌ سهل يسير عبر آية قرآنية أو مجموعة من الأحاديث النبويّة لجماعة المؤمنين، وإلا يلزم القول بعدم إمكان ردع الأئمّة بعد الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عن شيء، فيبطل سكوتهم مطلقاً.

فكأنّه حصل خلط بين إمكان الردع وبين التدرّج العقلاني في البيان وكون الظروف الموضوعيّة لا تسمح بالمنع عن مثل هذه السير والمؤمنون ما زالوا في بداية الطريق، وإلا فلا محذور في الردع إطلاقاً؛ لذا قد يتمسّك مثلُ صاحب الكفاية بذلك لإثبات إمضاء السيرة كي تكون مخصّصةً للآيات، نعم لو نزلت الآيات الناهية بعد أيّام من البعثة فهناك يصدق عرفاً عدم إمكان الردع. وسورة يونس التي وردت فيها أبرز آية هنا نزلت بعد فترة من البعثة وليس فوراً، ولعلّ السيد الخوئي قصد ما قلناه.

وقد يمكن الدفاع عن المحقّق الخراساني بأنّه نظر إلى السيرة قبل الإسلام، لا بعده وقبل نزول الآيات الناهية، فكأنّه يذهب إلى أنّه لم يكن هناك ردعٌ عنها فاستقرّت، فلما جاء الإسلام نزلت هذه الآيات هنا، فدار الأمر بين الردع والتخصيص، وبذلك يفرّ من مثل إشكال السيد الخوئي، لكنّ هذا الكلام غير واضح؛ لعدم إحراز الإمضاء في الديانات السابقة، إلا بضروب من الاستصحابات غير الحجّة، فمن أين لنا العلم بأنّ

---

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٨ ـ ١٩٩.

الظنّ الصدوري كان مقبولاً في الديانات السابقة؟!

ثانياً: ما ذكره السيد الصدر، من أنّ السكوت دليل الإمضاء في ذلك الزمان، فإذا سكت المعصوم عن سيرةٍ ما فإنّ سكوته دليلٌ على إمضاء تلك السيرة في ذلك الوقت الذي سكت فيه، لا مطلقاً، وتسرية هذا الإمضاء لعصرنا الآن إنما يكون بالاستصحاب، وهو لا يعارض الأدلّة الأماراتية، فالسكوت في الزمان الأوّل لا يسري إلى ما بعده، حتى يكون مخصّصاً، فنحن لسنا أمام إطلاقين زمانيّين لفظيين[١].

ويجاب بأنّ هذا الكلام صحيح، بمعنى أنّ السكوت لفترة محدودة دليلٌ على عدم الردع فيها، فإذا جاء الرادع أخذ به وقدّم، ولا يكون للسكوت قوّة الوقوف بوجه الرادع حتى يعارضه، إذ ليس بيدنا دليلان لفظيّان نتعامل معهما، ونكتة ذلك ما سيأتي قريباً منّا، لا ما ذكره السيد الصدر.

لكنّ قول السيد الصدر بأنّ الإمضاء في السيرة بالنسبة لنا بحاجة دوماً إلى الاستصحاب وعدم النسخ غير وجيه، والظاهر أنّ فيه خلطاً بين الممضى والزمان، فقد أشكّ في أنه هل أمضيت هذه السيرة الفلانية المقيّدة بظرف زماني معيّن أو لا؟ وهنا:

أ ـ إن كان الممضى معلوماً بحدوده وقيوده، ولكنّ الشك حصل في مسألة الزمان، فلا حاجة للاستصحاب؛ لأنّ المولى عندما يمضي نكتة الكشف في الظهور مثلاً وتكون هي تمام الملاك، فلا فرق في ذلك بين هذا الآن والآن الذي بعده عرفاً، وهذا الأمر يحصل عادةً في الظواهر العقلائيّة واسعة الابتلاء التي لا يتميّز فيها زمان عن زمان، من حيث حضورها وظهورها وتبلورها في حياة البشر وارتكازاتهم، فيكون الإمضاء في زمانٍ كاشفاً عرفاً وعقلائيّاً عن القبول بالظاهرة العقلائيّة في تمام الأزمنة من حيث المبدأ، لأنّ هذه الظاهرة عندما تمضى يكون إمضاؤها إقراراً بالنهج العقلائي فيها.

ب ـ أما إذا كان الشك في تاريخيّة الإمضاء، وأنه إنّما أمضى سيرةً أو عادةً في تلك

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٠٣؛ ومباحث الأصول ق٢ ج٢: ٥٤٠ ـ ٥٤١.

الظروف خاصّة، كأن يمضي ارتكازهم العرفي على عدم تولية المرأة القضاء أو السلطة، ونشكّ في أنّ هذا الإمضاء كان مقيّداً بوضع المرأة آنذاك من حيث الجهل والعجز وعدم المعرفة والتخلّف الاجتماعي أو لا؟ فهنا يصعب التمسّك بالإمضاء؛ لكونه دليلاً لبياً لا يحرز تعدّيه ولا إطلاق فيه، لكنّ الاعتماد على الاستصحاب مشكل هنا أيضاً طبقاً لما ذكرناه في مباحث تاريخية السنّة[1]، فلا نعيد، فالصحيح الإجمال حينئذ ومن ثمّ الأخذ بالقدر المتيقن.

وعليه، فنحن نوافق السيد الصدر في نتيجة البحث هنا، وإن خالفناه في كليّة الحاجة للاستصحاب في دليل السيرة.

وهذا ما يدفعنا ـ استطراداً ـ للإشارة لأمر مهم جداً في فهم الظواهر الممضاة من قبل الشريعة في العصر النبوي، فإنّ العرف لو كان قائماً على نوع من التعاقد الاجتماعي المتفق عليه بين أفراد الأسرة والمجتمع، ويقضي بنوع ولاية وسلطنة للأخ على أخته، ثم جاءت الشريعة وسكتت عن سلطنة الأخ على أخته، ففي هذه الحال لا نستطيع اعتبار السكوت الشرعي دليلاً على ثبوت السلطنة في أصل الشرع، بل هو دليل على رضا الشرع بالتعاقد الاجتماعي القائم والمنتج لهذه السلطنة، وعدم ممانعة الشريعة من هذه السلطنة عندما يرضى بها المجتمع ويتوافق عليها الأفراد، فإذا تغيّر العرف الاجتماعي وزال هذا التعاقد والتراضي المجتمعي لم تعد هناك سلطنة؛ لأنّ هذه السلطنة متفرّعة على التعاقد الممضى شرعاً، وليست ناتجة عن إثباتها بنفسها في أصل الشرع، إذ ليس هناك نصّ صريح يتحدّث عن ذلك يحمل دلالة إطلاقيّة، فما دمنا نحتمل جداً في الثقافة القبليّة والعشائريّة وجود توافق اجتماعي عام على هذه السلطنة، فيكون إمضاء النبيّ إمضاءً لهذا التوافق ما دام قائماً، فلو زال لا نحرز السلطنة في هذه الحال، فليلاحظ هذا الأمر فإنّني أجده نافعاً جداً في الاجتهاد الشرعي على مستوى الإمضاءات

---

(١) راجع: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٧١٦ ـ ٧١٩.

الشرعيّة (السنّة التقريريّة) التي يؤخذ فيها على مستوى دلالاتها بالقدر المتيقن عند الأصوليين، وله تطبيقات كثيرة.

ثالثاً: إنّ وجود سيرة على أمرٍ في فترة زمنية محدودة، ثم مجيء الرادع، لا دوران فيه بين النسخ والتخصيص، بل المحكّم فيه هو الردع؛ لأنّ شريعة الإسلام ـ كأيّ شريعة أخرى ـ لا تعطي الأحكام ولا تصلح الوضع القائم دفعةً واحدة، فهذا أمر غير معهود ولا عقلائي وقد نزل القرآن نجوماً؛ وعليه فلا يُعلم أنّ سكوت المشرّع لعام أو عامين أو أكثر دليلٌ على الإمضاء أساساً حتى يظهر المخصّص؛ لوجود احتمال عقلائي في أنه أخّر الردع طبقاً لقانون التدرّج في إصلاح الوضع القائم حتى لو أمكنه ـ تكويناً ـ الإصلاح قبل ذلك، فظاهريّاً كان يجوز للناس قبل مجيء الردع العمل بمقتضى السيرة، دون أن يعني ذلك وجود حكم واقعي بالإمضاء والتجويز حتى نفترض نسخه، فعدم الردع في الزمان الأوّل كان يوهمنا الرخصة الواقعيّة، لكنّ مجيئه بعد ذلك يكشف ـ عرفاً وعقلائياً ـ في فترة بيان الشريعة عن أنها رخصة ظاهرية لا غير، فلا يوجد نسخ ولا تخصيص، وإنما المتعيّن هو الردع.

وبعبارة أخرى: إنّه لا يُعلم أنّ قانون شمول الشريعة لكلّ وقائع الحياة متحقّق قبل وفاة النبيّ، فقبل وفاته لم تكن الشريعة الصادرة ـ لا الواصلة ولا التي يراد إصدارها وهي ما تزال مستكنّةً بعدُ في اللوح المحفوظ ـ شاملةً لكلّ وقائع الحياة، حتى نقول بأنّ سكوت النبي عن ظاهرة في العصر المكّي مثلاً دليل على انتسابها لواقع الشريعة، ونوع صدورٍ لها، وإنّما نعلم ذلك بمجرّد وفاة النبي وإحراز أنّ الدين قد اكتمل، بعد عدم كون الصحابة وأهل البيت مشرّعين، فالمسلم الذي يعيش في العصر النبوي يتعامل مع ما لم يصدر فيه ردع على أنّه حلال بالنسبة إليه، لكنّه لا يستطيع أن يقول بأنّه وصله حكم حليّة هذا الشيء في أصل الشريعة الإسلاميّة، بل يقول بأنّه لم يصله بعدُ حكم الحرمة لو كان؛ لأنّ هذه الدعوى لا تستقيم في ظلّ مبدأ تدرّج صدور الأحكام، وإنّما يتسنّى له ذلك بوفاة الرسول، فهناك يمكنه أن يقول بضرس قاطع بأنّ هذا الأمر ليس

بمحرّم واقعاً؛ لأنّه لو كان محرّماً في الشريعة الصادرة لكان قاله النبيّ قبل وفاته، بل لو قلنا بأنّ ظاهرة نسخ الأحكام الإلهيّة الثابتة كانت شائعةً في العصر النبوي، لكان الأمر شاملاً حتى للأحكام الصادرة بدليلٍ لفظي لا بمجرّد الإمضاء أيضاً، فانتبه.

وعليه، فما نحن فيه مثله مثل ما لو كانت العادة قائمةً على شرب نوع معيّن خاصّ من المسكر ولا يعرفون غيره، فإذا جاء نصّ تحريم كلّ مسكر، فسيُفهم منه الردع عن تمام المسكرات، ولا يفهم أنّ السكوت السابق الذي جاء لضرورات التدرّج في بيان الأحكام يخصّص دليل حرمة كلّ مسكر بغير المسكر الذي تعارفوا عليه، بحيث يصبح الحرام خصوص المسكر الذي لم يتعارفوا عليه؛ لكونه لا يوجد إمضاء في مورده!

وما أفاده المحقق الخراساني فيه خلط بين المخصّص اللفظي السابق بحيث ينبني العام على خروجه عنه من الأوّل، ليكون الدليل اللفظي الخاص السابق بمثابة القرينة المتصلة اللبيّة بالعام حال صدوره، وبين السيرة التي إنّما نقول باعتبارها بملاحظة السكوت فقط في عصرٍ يعدّ عصر بيان الشريعة بشكل تدريجي، ولا ينتفع المحقق الخراساني هنا إلا إذا أثبت أنّه في لحظة نزول العمومات كان الوعي العام قد فهم منها خروج الظنّ الآحادي بالسكوت السابق الممضى بحيث ولدت مضيّقةً في نظرهم، وأنّى لنا إثبات ذلك، فتأمّل جيداً.

نعم لو بُني على إمضاء السيرة في الديانات السابقة، وقلنا باستصحاب الشرائع السابقة كان الإمضاء واقعيّاً بملاحظة ما قبل نزول العمومات، ومبنيّاً على كون بعثة النبي ليست بنفسها نسخاً كليّاً للشرائع السابقة بحيث يعود التشريع إلى نقطة الصفر، وإنّما هي تعديل فيها فقط.

الجواب السادس: ما ذكره السيد الصدر، من أنّ السيرة قوية مستحكمة، فنزول الآيات بلحاظ سيرة من هذا النوع، لاسيما عبر إطلاق أو عام واحد، لا يسمّى ردعاً

ولا متناسباً مع المردوع عنه، بل تكون السيرة قرينة متّصلة لبّية على صرف الآيات الرادعة عن الشمول لمؤدّى السيرة، وهو حجيّة خبر الواحد وحجيّة الظهور[1].

ويناقش أولاً: بما قدّمناه سابقاً لدى الحديث عن السيرة المتشرّعية وفي مناقشة دلالة الآيات عند البحث عن أدلّة عدم حجيّة خبر الواحد، من عدم اقتصار الردع على النصّ الرادع المباشر، وإنما يشمل النصوص الحافّة التي تبني الوعي المتشرّعي على مقولة العلم، وهي نصوص قد تفوق المائة نصّ في الكتاب والسّنة، فالردع متناسب مع السيرة، خاصّة وأنّه ردع قرآني يتكرّر كلّ يوم في التداول الشعبي والإسلامي العام.

ثانياً: لا يمكن أن تكون السيرة قرينةً متصلة لبية بالنسبة إلينا اليوم، إلا إذا أقمنا الدليل على بقائها جارفة مستحكمة في العصر المتشرّعي، وهذا عودٌ إلى دليل سيرة المتشرّعة الذي ناقشنا مفصّلاً هنا وفي كتابنا «نظرية السنّة» في صحّته، وإلا أفهل هناك أصل عقلائي بعدم الردع عن سير مستحكمة أو عن موقف شرعي معلن مسبقاً؟

نتيجة البحث في دليل السيرة العقلائيّة والمتشرّعية

والمستنتج من جملة ما تقدّم هو تمامية الملاحظة الثالثة على الاستدلال بالسيرة، وبهذا تتمّ الإشكالات الثلاثة على دليل السيرة العقلائيّة، وبهذا يظهر عدم تمامية الاستدلال بالسيرة العقلائية، وفاقاً للمحقق الإيرواني وغيره، تماماً كعدم صحّة الاستدلال بالسيرة المتشرّعية على حجيّة خبر الواحد الظنّي.

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

المستند العقلي
لنظريّة حجيّة خبر الواحد الظنّي

تمهيد

آخر أنواع الأدلّة عند علماء أصول الفقه ـ بعد دليل الكتاب والسنّة والإجماع والعرف والسيرة ـ كان دليل العقل، وقد ازدهر هذ الدليل منذ ثلاثة قرون تقريباً، تماماً كما حصل مع دليلَي: العرف العقلائي والسنّة الشريفة، وتطوّر البحث فيه بشكل ملحوظ إلى أن بلغ البحث العقلي أوجَه مع الميرزا القمي (١٢٣١هـ) والشيخ الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، فبرز مع الأوّل بقوّةٍ دليل الانسداد الذي كان موجوداً بصورة أضعف في المراحل التاريخيّة السابقة.

ولعلّ أقدم محاولة عقلية في هذا المجال ـ غير دليل الانسداد ـ تمثلت بما قام به الفاضل التوني (١٠٧١هـ) في كتاب «الوافية»، ثم طوّر الدليل الشيخ محمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، في كتابه «هداية المسترشدين»، ليشهد الملفّ تطوّراً كبيراً مع كلّ من صاحب الفصول وصاحب القوانين وصاحب الرسائل، حيث ساعد الأخير على تراجع هذه الأدلّة ونقدها، لتشهد انحساراً بعده، ويقلّ اعتماد علماء الأصول عليها في القرن الأخير، حتى أنّ مثل الإمام الخميني في دورته الأصوليّة اللاحقة حذف مختلف مباحث الأدلّة العقليّة على حجيّة خبر الواحد، معتبراً ذلك ـ فيما نُقل عنه ـ

تضييعاً للوقت[١].

وحتى دليل الانسداد الذي نظّر له الميرزا القمي ـ صاحب القوانين المحكمة ـ إنما ذكره في أدلّة حجية خبر الواحد بعد أن رفض القمي كلّ أدلّة حجيّة الظهور العام وناقش في أغلب أدلّة حجيّة خبر الواحد، ليعيد الاعتبار للظهور وخبر الواحد عبر مقولة الظنّ التي فيه[٢].

وإذا أردنا تنويع الأدلّة العقليّة التي سيقت هنا، نجدها على نوعين:

أ ـ الأدلّة العقليّة على حجيّة خبر الواحد، وهذا النوع يستهدف مباشرةً إثبات حجيّة خبر الواحد الظنّي بوصفه خبر الواحد الظنّي.

ب ـ الأدلّة العقليّة على حجيّة مطلق الظنّ أو حجيّة الظنّ في الجملة، وهذا النوع يفترض عادةً انهيار الأدلّة النصيّة والعقليّة والعقلائيّة والتاريخيّة على إثبات حجيّة خبر الواحد، ليذهب إلى إثبات حجيّة الظنّ مطلقاً أو في الجملة، وليعبر من خلال هذا الطريق إلى إثبات حجيّة أحد أفراد الظنّ بوصفه القدر المتيقّن، وهو الظنّ الصدوري الآتي من مثل أخبار الآحاد، تماماً كما يعبر إلى سائر الظنون أو بعضٍ آخر منها كالظهورات الظنيّة.

---

(١) انظر: تهذيب الأصول ٢: ٤٧٥، وقد ذكر مقرّر بحثه وهو الشيخ جعفر السبحاني في الهامش ما نصّه: «ثم إنّ القوم ـ قدّس الله أسرارهم ـ استدلّوا على حجيّة قول الثقة بالدليل العقلي الذي نقل الشيخ الأعظم تقريراته المختلفة في فرائده، ومرجع الكلّ إلى الانسداد الصغير والكبير، وقد بحث سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه الوارف) عنه في الدورة السابقة، وغار في عامّة مباحثه، وفنّد أكثر ما أفاده بعض أعاظم العصر في هاتيك المباحث، غير أنّه (دام ظلّه) رأى البحث عنه في هذه الدورة ضياعاً للوقت، وصار بصدد تهذيب الأصول وتنقيحه»؛ وقد ذكر الإمام الخميني نفسه في أنوار الهداية ١: ٣١٧، الهامش رقم: ١، ما يعطي المعنى عينه، فراجع.

(٢) انظر حول تاريخ الدليل العقلي هنا: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٣٨٧ ـ ٤١١.

فالنوع الثاني يقوم على فقدان الدليل مطلقاً على حجيّة خبر الواحد بعنوانه، لكنّه يعود فيُنتج تقريباً نتيجة الدليل عليه، مع فارق أنّ الدليل في النوع الأوّل يستهدف إثبات الحجيّة لعنوان خبر الواحد، بينما الدليل في النوع الثاني يستهدف إثبات الحجيّة لعنوان الظنّ، ليكون الخبر الآحادي مجرّد مصداق في هذه الحال.

وسوف نبحث في هذين النوعين على مرحلتين، إن شاء الله، لكنّ بحثنا سيقوم ـ عمداً ـ على الاختصار البالغ المركّز والحامل لما نعتبره أهمّ الرسائل النقديّة والتحليليّة والتقويميّة، ففي هذه الموضوعات تفصيلات كثيرة نرى الانشغال بها ـ وفاقاً لما ذهب إليه كثيرون ـ تضييعاً للوقت، ومن أراد التوسّع فعليه بمراجعة المطوّلات في هذا المجال.

١ ـ الأدلّة العقليّة المباشرة على إثبات حجيّة خبر الواحد الظنّي

إنّ أبرز الأدلة العقليّة المباشرة على حجيّة خبر الواحد هو الآتي، بعد وجود احتمالات في رجوع بعض هذه الأدلّة إلى بعض، لتقارب جوهر الاستدلال فيها ومنشئه[1]:

١ ـ ١ ـ برهان خروج التكاليف عن صورها، التشوّه التطبيقي

الدليل العقليّ الأول الذي أثير هنا هو ما ذكره الفاضل التوني (١٠٧١هـ)[2]، ويبدو أنّه أقدم صيغة على الاستدلال العقلي، وخلاصة هذا الدليل:

١ ـ إنّ التكاليف الإلهية المرتبطة بالعبادات وغيرها باقيةٌ إلى يوم القيامة، فلا تموت

---

(١) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ كيف أنّ السيّد البروجردي احتمل رجوع دليل صاحب الوافية الآتي قريباً إن شاء الله إلى أحد دليلين آخرين آتيين أيضاً، فانظر له: الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) يُشار إلى وجود بعض الكلمات التي قد توحي بهذا الدليل أو روحه أو ما هو قريب منه عند بعض المعاصرين للتوني، مثل المجلسي الأوّل (١٠٧٠هـ)، فانظر له: روضة المتقين ١: ٨٠.

الأحكام بمرور الوقت، فكما كانت الصلاة واجبةً على المسلمين في العصر النبوي، كذلك هي واجبة علينا اليوم.

٢ ـ إنّ تفريغ الذمّة من هذه التكاليف مرتبط بأداء متعلّقاتها، فتفريغ الذمة من الأمر بالصلاة رهين أداء الصلاة في الواقع العملي، وهذا الأمر لا يحصل إلا بالإتيان بالصلاة بما لها من أجزاء وشروط، وكذلك مع ملاحظة الموانع والقواطع، كالركوع والاستقبال وعدم الالتفات عن القبلة و..

٣ ـ إذا أردنا أداء الصلاة بأجزائها وشروطها و.. لزم التعرّف على هذه الأجزاء والشروط، ونحن نجد أنّ معظم الأجزاء والشروط في الصلاة وغيرها إنما تثبت بأخبار الآحاد، فخبر الواحد هو من حدّد لنا أجزاء الحجّ، وشروط الزكاة، وموانع الصلاة، ومبطلات الصيام و.. وهذا معناه أننا إذا لم نعمل بأخبار الآحاد سقطت معظم أجزاء وشروط العبادات والمعاملات، حتى لا يعود يبقى من الصلاة شيء، ولا من الحج صورته.. فتخرج المتعلّقات عن صورها، فلا تصير الصلاة التي نصلّيها اليوم مسمّاةً بالصلاة، بل صورة مشوّهة عنها، فنتأكّد أنها ليست الصلاة التي أرادها الله سبحانه.

ونتيجة هذه المقدمات أنّ الوفاء بالتكاليف الشرعية الباقية إلى يوم القيامة يتطلّب الإتيان بمتعلّقاتها بصورها الحقيقية، الأمر الذي لا يمكن تصوّره إلا إذا أخذنا بأخبار الآحاد، فيجب الأخذ بها إفراغاً للذمّة عن التكاليف التي تعلّقت بها.

ويختم الفاضل التوني دليله هذا بالقول حرفياً: «ومن أنكر ذلك فإنما ينكر باللسان، وقلبه مطمئنٌّ بالإيمان»[1].

وظاهر هذا الدليل ـ للوهلة الأولى ـ أنه يثبت حجيّة خبر الواحد مطلقاً؛ إلا أنّ الفاضل التوني، وبعد صفحات عدّة من ذكره هذا الدليل، أفرد بحثاً يذكر فيه شروط

(١) راجع: التوني، الوافية: ١٨٩؛ والعراقي، مقالات الأصول ٢: ١١٧؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٤٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢١٣.

الخبر الذي يُعمل به، ومن بين هذه الشروط أن يكون الخبر موجوداً في الكتب الشيعية المعتمدة، وأن يعمل به عدد من العلماء دون ردٍّ ظاهر، وأن لا يعارَض بدليل آخر[١].

وكأنّ الفاضل التوني شعر بأنّ هذا النوع من الأحاديث هو القدر المتيقّن من الحجية والذي يفي بالمطلوب المذكور في دليله السابق، فيقتصر على ما يرفع الحاجة الموجودة في الدليل؛ لعدم شموله لما هو أزيد من هذه الحاجة.

والذي يبدو أنّ روح هذا الدليل موجودة عند الكثير من العلماء والباحثين ـ وإن كانت قيمة خطوة التوني محفوظة ـ لأنّ الكثيرين قبل التوني وبعده كانوا وما زالوا يعتقدون بأنّ التخلّي عن أخبار الآحاد والأحاديث الظنّية معناه انهدام الدين وتلاشي الشريعة.

وقفات نقديّة مع برهان الفاضل التوني

وقد سجّل على هذا الدليل ـ ويمكن أن نعلّق ونضيف أيضاً ـ عدّة ملاحظات من جهات:

الملاحظة الأولى: ما ذكره غير واحد من الأصوليّين المتأخّرين، من أنّ مقتضى دليل الفاضل التوني أن تثبت الحجّية لخبر الواحد مطلقاً، وهذا ما يجعل من وضعه الشروط اللاحقة لأخبار الآحاد تهافتاً، فليس في الدليل عينٌ ولا أثر للكتب المعتمدة، أو للتخصيص بالشيعيّة، أو عدم وجود معارض أو.. فمقتضى الدليل هو التعميم، فيما مقتضى بحث الشروط هو التخصيص، وهذا تناقض وتهافت في نظريّة صاحب الوافية[٢].

وقد أجاب **بعض الأصوليّين** عن هذا الإشكال بأنّ لدينا علماً إجمالياً بوجود الأجزاء

---

(١) التوني: الوافية: ١٦٦.

(٢) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٢؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٥١؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٤٢ ـ ١٤٣؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢١٣؛ والكوه كمري، المحجّة ٢: ١٥٣؛ و..

والشروط في تمام الأحاديث، لكنّ هذا العلم ينحلّ بعلم إجمالي صغير في الدائرة التي ذكرها الفاضل التوني، فلا حاجة لجعل الحجيّة ممتدّةً على امتداد الأحاديث، بل يقتصر فيها على ما ذكره الفاضل التوني في بحث الشروط[1].

وهذا الكلام من بعض الأصوليّين ربما يمكن تصحيحه، غير أنه يصعب استنتاجه من الدليل؛ لذا يفضّل تقديم جواب آخر لموقف الفاضل التوني، وهو ما قلناه سابقاً ـ ويصبّ في روحه في صالح كلام هؤلاء الأصوليين ـ حيث إنّ الدليل وإن كان عاماً، إلا أنّ فيه جهة تخصيص، وهي الوفاء بالتكاليف، فكلّما تحقّق الوفاء بها تحقّقت الحجية، وسقطت عن الزائد، فلعلّ الفاضل التوني رأى أنّ هذا النوع من الأحاديث في الشروط والأجزاء التي ذكرها تحقّق الوفاء المنشود، فتكون القدر المتيقّن من أخبار الآحاد الوافية، فأخذ بها وترك الباقي، وبهذا يستبطن دليل التوني تلك الشروط أيضاً، ولا يقع التهافت، إلا إذا أصرّ شخص على بقاء مقدار من الشروط معلوم بالإجمال ضمن روايات أُخر.

نعم قد يورد عليه في هذه الحال أنّ اختيار هذه المجموعة بعينها ليس متعيّناً، إذ يمكن تحقيق الغرض بمجموعات أُخَر ضمن فرضيّات أُخر، كأنّ نقول بما سيأتي من التخصيص بالكتب الأربعة أو بكتابي التهذيب وصحيح البخاري أو بكل خبر عمل به الفقهاء أينما ورد، أو غير ذلك، فما هو المرجّح لهذا التصوير في التخصيص على غيره؟!

وأمّا دعوى أنّ المرجّح هو أقوائيّة الظنّ في المجموعة التي ذكرها الفاضل التوني، فيناقش بأنّ هناك مجموعات أُخَر بنفس القوّة الظنيّة، كما سيأتي في الملاحظة الثانية، إضافة إلى أنّ الأقوائيّة الظنّية لم تبيَّن في الدليل بوصفها موجباً لمنح الحجيّة؛ لأنّ دليل الفاضل التوني يثبت الحجيّة بلا توسّط عنوان الظنّ، على خلاف النوع الثاني من البراهين العقليّة كما تقدّم.

---

(١) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٥١؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢١٣.

الملاحظة الثانية: وهي على عكس الملاحظة الأولى، وحاصلها أنّ دليل التوني يمكن إشباعه وتحقيق غرضه المنشود بالأخذ بالكتب الأربعة الحديثية الشيعيّة مثلاً، أو بصحيحي مسلم والبخاري سنيّاً كذلك، إذ تسقط بذلك مشكلة الأجزاء و.. فصور التكاليف ومتعلّقاتها تتحقّق عبر الاعتماد على هذه الكتب، فلماذا عمّم التوني مقولته على الكتب الشيعية المعتمدة، وهي أزيد من الكتب الأربعة كما هو واضح؟!

وفرق هذه الملاحظة عن سابقتها، أنّها تريد الإيراد بإمكان التضييق، بينما تلك تناقِش بإمكان التوسعة.

وهذه الملاحظة في محلّها أيضاً ـ بصرف النظر عن ما سيأتي ـ لكن يمكن الإشكال أكثر بإمكان الاكتفاء بكتاب الكافي، وهو من أصحّ الكتب عند الإماميّة، أليس في الاعتماد على رواياته ما يقدّم لنا صورة الصلاة والزكاة و.. ضمن الحدّ الأدنى الذي يخرجنا عن دليل صاحب الوافية؟ فإذا سرنا مع طريقة المحقّق الخراساني فيمكن أخذ صور عديدة تطبيقيّة كما قلنا على كتب الحديث، لا تنحصر بالكتب الأربعة، ولعلّه ذكر الكتب الأربعة من باب المثال، ونحن نسير عليها هنا كذلك، وإلا فهذا الدليل عندما يريد الأصوليّ السنّي أن يطبّقه فبإمكانه أيضاً أن يأخذ بعض كتب الصحاح ويكتفي بها وهكذا.

وهاتان الملاحظتان إلى الآن وإن كانتا صحيحتين وترجعان لروحٍ واحدة، إلا أنّ غايتهما إيقاع التهافت أو كشف النقصان داخل نظريّة الفاضل التوني، وهذا غير الملاحظتين الثالثة والرابعة الآتيتين قريباً؛ فإنّهما تفكّكان معطيات استدلال الفاضل التوني وتبطلان أساسيّاته، فقارن ولاحظ جيداً.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره جماعةٌ من الأصوليّين، من أنّ الفاضل التوني خلط بين أمرين: بين الاحتياط بالعمل بهذه النصوص وبين حجيّة خبر الواحد؛ فإنّ الرواية إذا أعطت حكماً إلزامياً يجب الأخذ بها بمقتضى هذا الدليل مقدّمةً لفراغ الذمة، لكنها لو أعطت حكماً ترخيصياً فلا موجب للأخذ بها أيضاً؛ لأنّ الدليل روحه الاحتياط

والإلزام لفراغ الذمّة لا الترخيص والتجويز، كما أنّ هذا الدليل حيث لم يجعل الحجية لخبر الواحد بملاك الكشف وما شابه فهو غير قادر على إعطائه قدرة التخصيص والتقييد و.. مع أنّ ما نريده من حجية خبر الواحد هو هذا الأمر، لا مجرّد الاحتياط بالإتيان بما يحقّق صور العبادات ونحوها[١].

وهذا الإشكال صحيح أيضاً، لكنّه يفترض انحصار الدليل بالأخبار الآحادية الدالّة على الإلزامات، مع أنّ ذلك غير صحيح أيضاً؛ إذ يمكن أن نضيف ادّعاء أنّ بعض الأخبار الإلزامية قد يكون كافياً في تحقيق صورة العبادات والمعاملات، فما هو الملزم للأخذ بتمام روايات الإلزام فضلاً عن الروايات الأخر، ومنها تمام روايات المستحبّات والمكروهات والمباحات، فضلاً عما هو خارج عن دائرة الشريعة برمّتها كالتاريخ والاعتقادات و..؟! فعلى برهان الفاضل التوني لا قيمة للآحاد في هذه جميعها.

بل بناءً عليه، قد يقال بأنّه يمكن تحصيل الاحتياط بين الفتاوى الفقهائيّة نفسها، بما يحقّق صور العبادات والمعاملات، ويفي بهذا القدر المطلوب الرافع للمحذور، بلا حاجةٍ إلى المرور أساساً بالأحاديث كلّها، فتأمّل جيّداً.

الملاحظة الرابعة: ما نعتقد أنّه الجواب الأسبق رتبةً من هذه الأجوبة برمّتها ـ على صحّتها في الجملة ـ وهو أنّ هذا الدليل افترض توقّف تحصيل صور التكاليف والعبادات على خبر الواحد، وهذا هو البناء التحتي الرئيس للدليل كلّه، ونحن نقول: إنّ هذا غير واضح، فهل الطهارة واستقبال القبلة والركوع والسجود و.. في الصلاة وترك الأكل والشرب والجماع.. في الصوم، والطواف وصلاته والسعي والوقوف

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٧٢؛ وكفاية الأصول: ٣٥٢؛ ومصباح الأصول ٢: ٢١٣ ـ ٢١٤؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٦٧؛ وفوائد الأصول ٣: ٢١٣؛ ومنتقى الأصول ٤: ٣١٦ ـ ٣١٧؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤٢.

بعرفات والمزدلفة والرمي و.. ثبتت بأخبار الآحاد! أو بدليل قرآني وآخر من السيرة المتشرّعية القطعية المتصلة وثالث من أخبار مطمأنّ بصدورها لكثرتها موجودة في مصادر الفرق الإسلامية كلّها تقريباً؟!

لو اقتصرنا على اليقين والاطمئنان فستتغير جملة وافرة من الأحكام، لكن من قال: إنّ صور العبادات والمعاملات ستخرج عن طبيعتها بالكلّية بحيث ما نصلّيه سنحرز أنّه ليس بصلاة، فهذه مبالغة واضحة سببها عدم فرز مساحة اليقين في أحكامنا وتشريعاتنا، مع أنّ الأمور اليقينية المؤكّدة ليست بالقليلة خلافاً لما حاول بعض الأصوليّين التأكيد على عكسه، مثل ما ذكره البهبهاني والصدر[1]، فأوّل الكلام أنّ ترك أخبار الآحاد يوجب إخراج العبادات عن صورها. نعم قد تسقط الطمأنينة في الركوع والسجود أو أحكام الشك والسهو في الجملة أو بعض تفاصيل الأذكار، لكن أين هذا من الخروج عن الصور كما هو واضح؟!

وبعبارة أخرى: إنّ ما هو ثابت بالعلم واليقين من صور العبادات والمعاملات لا يُحرز وجود شروط أو أجزاء أخرى غيره فيها، ومن ثمّ نأخذ بهذه الصور المعلومة، ونجري البراءة والأصول العدميّة في غيرها، وبذلك نحصل على فراغ الذمّة، نعم لو قال شخص بأنّني أعلم بأنّ صور العبادات غير مكتملة بالأخذ بما هو متيقّن معلوم، لصحّ له ذلك، لكن من أين نعلم بهذا الأمر؟ وقضيّة العلم الإجمالي سيأتي الكلام عنها بالتفصيل لاحقاً فانتظر.

بل لو عملنا بأخبار الآحاد، كيف نعرف أنّنا نحرز الصور الواقعيّة للعبادات؟! ومن قال بأنّها صور واقعيّة بعد فرض ظنيّة أخبار الآحاد؟ فكما نحتمل أنّنا لن نصيب الواقع فيما لو تركنا خبر الواحد، نحتمل أيضاً أنّنا لن نوفّق لإصابته فيما لو التزمنا بخبر الواحد، فما هو الموجب لتقديم احتمال على احتمال؟ بل يلزم الاحتياط حتى بعد الفراغ

---

(١) البهبهاني، الرسائل الأصولية: ٢٨؛ والفوائد الحائرية: ١١٨ ـ ١٢٥؛ والصدر، اقتصادنا: ٤١٧.

عن إثبات مفاد دليل الفاضل التوني! إلا إذا زعم الفاضل التوني أنّه في مورد ترك العمل بخبر الواحد نجزم بالخروج وعدم الامتثال، بينما نحتمل الامتثال للواقع في مورد الرجوع لخبر الواحد، وهذا كافٍ، وهو عندما يصحّ منه يصحّ منّا بالتقريب الذي قلناه آنفاً في الأخذ بمعلوم الجزئيّة وترك مشكوكه مع إجراء البراءة والعدميّة فيه.

والنتيجة: إنّ هذا الدليل في غاية الضعف من جهة الأساس الذي قام عليه تارةً، ومن جهة عدم وجود ضبط منهجي فيه ثانية، ومن ناحية عدم إنتاجه نظريّة الحجيّة بالدقّة ثالثة.

٢.١. برهان بدليّة الظنّ وضرورة رفع المسؤوليّة وتفريغ الذمّة

الدليل العقلي الثاني الذي طرح هنا، كان ما ذكره الشيخ محمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، حيث ذكر أنّنا ملزمون بلا شك بالرجوع إلى الكتاب والسنّة، فالشرع بشكل قطعي ألزمنا بذلك، وهنا يجب علينا أن نبرّئ ذمّتنا عن هذا الإلزام اليقيني المؤكّد، وإذا فعلنا ذلك وجدنا أنفسنا أمام حالتين، هما:

أ ـ أن نتمكّن من تحصيل الرجوع إلى الكتاب والسنّة عن طريق العلم، بمعنى أن يحصل لنا علم بما في الكتاب وما في السنّة، عبر التواتر أو غيره، وهذا غاية المقصود.

ب ـ أن نعجز عن تحصيل العلم المذكور سابقاً، وهنا يلزم علينا الرجوع إلى الظنّ بهما، ومبرّر الرجوع إلى الظن إلزاماً أننا لو لم نرجع إلى الظنّ بهما لما أمكننا امتثال الأمر بالرجوع إلى الكتاب والسنّة، وعليه فالسبيل الوحيد لتحقيق الرجوع ـ عند عدم العلم ـ هو الظن، وعليه فنأخذ بأخبار الآحاد؛ كونها تمثل الرجوع الظنّي للكتاب والسنّة، وهذا هو المطلوب كي نفرّغ ذمتنا من مسؤولية هذا الوجوب الإلهي اليقيني بالرجوع إليهما[1].

---

(١) الرازي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

وهذا الدليل فيه قدرٌ من الغموض في الهدف الذي يتوخّاه؛ إذ بهذه الطريقة سوف نثبت حجية مطلق الظنّ، لا خصوص الظنّ الآحادي؛ إذ لا فرق بين ظنٍّ وآخر في صدق عنوان الرجوع إلى الكتاب والسنّة رجوعاً ظنيّاً، ولعلّه لغموض هذا الأمر طرح السيد البروجردي احتمالات في تفسير هذا الدليل(١)، من هنا أرجع بعض العلماء هذا الدليل إلى دليل الانسداد المعروف، وقالوا: إنه ليس شيئاً غيره بل هو صيغةٌ من صيغه، فيرد عليه ما يرد عليه، ويناقش بها يناقش، كما اعتبر بعض العلماء أنّ هذا الدليل يرجع ـ في روحه ـ إلى دليل الفاضل التوني المتقدّم، وأنه لم يقدّم شيئاً جديداً عليه، فيرد عليه ما أورد على دليل التوني، كما سجّلوا عليه ملاحظات أخر متعدّدة(٢).

وأبرز الملاحظات على هذا الدليل ـ بقطع النظر عمّا تقدّم وسيأتي، وبعد افتراض اختصاصه بأخبار الآحاد ـ هي:

الملاحظة الأولى: ما ذكره المحقّق الخراساني، من أنّ ما يريده الرازي الإصفهاني ـ المعروف بصاحب الحاشية ـ هنا من الرجوع إلى الكتاب والسنّة لا يتم بهذه الطريقة، بل المفترض حينئذ عليه أن يقول: إن حصل علمٌ بالأحكام تحقّق الرجوع بفرده الأكمل، فإن وفى ذلك بتحقّق عنوان الرجوع كان به، وإلا يضاف إلى المتيقّن ما تيقّنا من اعتباره، وإذا لم يكفنا رجعنا إلى الاحتياط، لا إلى الظنّ، فإنّ ذلك معناه أننا رجعنا إلى الكتاب والسنّة إما بالعلم التفصيلي أو إجمالاً، فكيف نترك الاحتياط إلى الظنّ مع أنّ في الاحتياط رجوعاً إلى الكتاب والسنّة بدرجة علميّة لا ظنّية(٣).

---

(١) البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤٣.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ٢٧٧؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٤٣؛ وفوائد الأصول ٣: ٢١٢ ـ ٢١٣؛ ومصباح الأصول ٢: ٢١٤؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٢٠١؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٦٨؛ ودرر الفوائد ٢: ٣٩٧؛ وتهذيب الأصول: ٢: ١١٤ ـ ١١٥؛ ونهاية النهاية ٢: ٨٨؛ وفرائد الأصول ١: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٢.

وقد يُجاب عن هذا الكلام بما أجابوا به عن دليل الانسداد، من أنّ الإلزام بالاحتياط هنا فيه عُسر وحرج، لاسيما عندما يوجّه إلى مجتمع بأكمله وإلى عامّة الناس، فبقانون العسر والحرج يسقط الاحتياط، ومن ثم لا سبيل سوى الرجوع إلى الظنّ كما قال الإصفهاني، وبهذا ترجع روح هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي.

وهذا الجواب صحيح، إلا إذا قيل بأنّ قانون العسر والحرج لا يسقط وجوب الاحتياط مطلقاً، بل يسقط المرتبة الموجبة للحرج منه، وسيأتي الحديث عن هذه النقطة في مباحث دليل الانسداد إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثانية: وهو ما نراه الجواب الأسبق رتبةً، وحاصله أنّ الأساس الذي قام عليه الدليل هو مبدأ وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة، وهنا إذا رجعنا بالمقدار المتيقّن من الكتاب والسنّة، وضممنا إلى ذلك السير العقلائية والمتشرّعية التي ترجع إلى السنّة غالباً، إلى جانب الرجوع إلى الأصول العملية المأخوذة بطريق علمي أو المؤيّدة من الكتاب والسنّة بعد ضمّ قانون الملازمة بين العقل والنقل، فيما لم يحصل لنا علم به، ألا يصدق عنوان الرجوع إلى الكتاب والسنّة؟

إنّ العنوان المأخوذ في الدليل هو عنوان الرجوع، وهذا المقدار يصدق عليه أنه رجوع، فإذا قيل نحن ملزمون برجوعٍ أزيد، فهذا يحتاج إلى دليل آخر غير هذا الدليل؛ لصدق الرجوع، خصوصاً وأنّ مبدأ الرجوع إلى الكتاب والسنّة لا يختصّ بالفقهيات، بل يشمل العقائد وغيرها وأكثرُها يقينيّ ومؤكّد، ولا يختصّ بالدليل المحرِز، بل يشمل الأصول العمليّة، إذاً فأوّل الكلام وجوب الرجوع في غير هذا المقدار، إلا إذا استند لأخبار آحاد في ذلك أو لظنون أو لما بُني على الآحاد والظنون أو لما تقدّم من الفاضل التوني، وهو أوّل الكلام، ولا يوجد إطلاق في مبدأ الرجوع القائم على الدليل المحرز حتى نلزم بغير ما صدق عليه عنوان الرجوع.

وبعبارة أخرى: إنّني أرجع إلى الكتاب والسنّة فأحصل منهما على علم بالحكم الشرعي، فإن لم أحصل على علم أرجع إليهما في تحديد وظيفتي في حال عدم العلم عبر

الأصول العمليّة التي يدلاني عليها ولو بتوسّط قانون الملازمة بين العقل والنقل، فأنا في الحقيقة رجعت إليهما في حال العلم وعدمه.

فهذا الدليل واضح الضعف، ولعلّه لذلك أشار صاحب الكفاية إلى فكرة كفاية العمل بالمتيقّن وعدمها، مما مرّ قبل قليل. وكأنّ المرتكز في ذهنهم أنّ مجرد الرجوع في اليقينيات ـ مع الرجوع في مورد عدم اليقين إلى الكتاب والسنّة ليحدّدا لنا وظيفتنا في مورد الجهل بالواقع ـ لا يصدق عليه الرجوع بحيث تؤخذ في اللاوعي فكرة وجود أمور أخر لم يتمّ الأخذ بها اعتماداً على فرضيّة صحّة أخبار الآحاد، فكأنّ أخبار الآحاد حاضرة هنا للمساعدة على تصحيح نفسها، الأمر الذي قد يربط هذا الدليل بالدليل الثالث القادم القائم على مقولة العلم الإجمالي.

٣.١. برهان العلم الإجمالي في الظنّ الآحادي (الانسداد الصغير)

ثالث الأدلّة العقلية هنا كان الدليل الذي أخذ حيّزاً كبيراً من الاهتمام عند المتأخّرين، ودافع عنه الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) في مباحث حجيّة قول اللغوي كما يذكر الميرزا النائيني[١]، ثم عدل عنه وانتقده. وهذا الدليل يقوم على مبدأ العلم الإجمالي الذي اهتمّ به الأصوليّون في الفترة الأخيرة وطوّروه، حتى أنّ بعض الأصوليين ـ مثل المحقّق محمد حسين الإصفهاني (١٣٦١هـ)، والسيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)[٢] ـ لم يذكروا، بصرف النظر عن دليل الانسداد الكبير، غير هذا الدليل من أدلّة العقل على حجية خبر الواحد؛ لأهميّته.

ولابدّ لي أن أشير بدايةً إلى أنّ جعل هذا الدليل ودليل الانسداد الكبير وكلّ الأدلّة

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٦.

(٢) راجع: نهاية الدراية ٢: ٢٣٨ ـ ٢٤٤؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٤٠٩ ـ ٤٢١؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٩ ـ ٦٢٩.

القائمة على فكرة تنجيز العلم الإجمالي، في قسم الأدلّة العقليّة مبنيّ على ما هو المشهور بينهم في ذلك، وإلا فإذا بُني على أنّ تنجيز العلم الإجمالي ليس عقليّاً، بل هو اعتبار عقلائي فقط، فإنّ هذه الأدلّة يجب أن تصنّف لنفسها منفردةً، فلاحظ الأمر وتأمّل فيه جيّداً.

١ـ١ـ٣ـ١ـ التمييز بين الانسداد الصغير والكبير

ويُعرف هذا الدليل بدليل الانسداد الصغير، والفرق بينه وبين الانسداد الكبير الآتي الكلام عنه قريباً بعون الله، هو ـ على ما أفاده الميرزا النائيني ـ أنّ مقدّمات الانسداد الكبير إنما تجرى في نفس الأحكام ليستنتج منها حجيّة مطلق الظنّ فيها، وأما مقدّمات الانسداد الصغير فهي إنما تجري في بعض ما يتوقّف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع المتقدّمة، ليُستنتج منها حجيّة مطلق الظنّ في خصوص الجهة التي انسدّ باب العلم فيها، ولهذا يجري الانسداد الصغير فإذا أنتج وفتح الانسداد لم تصل النوبة للكبير، ومن ثمّ فالانسداد الصغير في الأخبار تطبيق لمفهوم الانسداد الصغير[1].

وقد عبّر الشيخ المظفر عن الفرق بالقول بأنّ الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنّة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنّة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض أنّه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجّة قطعاً، وموصل إلى الواقع[2].

وذكر المحقّق العراقي في التمييز بينهما أنّ ميزان الكبر والصغر في باب الانسداد هو كبر دائرة العلم الإجمالي وصغره، بنحو لا يلزم محذور في ترك العمل في هذه الدائرة

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٢) المظفر، أصول الفقه ٣: ٣١.

لولا العلم المخصوص بها من ناحية العلم الكبير، وإلا فمجرّد العلم بالحكم بنحو الكلّية الذي هو موضوع الانسداد الكبير لا يتوقّف على العلم بصدور روايته، كيف والعامي البالغ العالم بحكمه وبمحذور الخروج عن الدين غير ملتفت بروايته وصدوره. نعم، ليس العلم بالحكم بنحو الكلّي بنحو لولا العلم بصدور الروايات لا يلزم من ترك العمل فيها محذور خروجه عن الدين، وبذلك تمتاز عن العلم في دائرة ظواهر جملة من الألفاظ المخصوصة، وحينئذ فعمدة الميزان ذلك[1].

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ صياغة الانسداد الصغير في دائرة الأخبار

يقوم دليل الشيخ الأنصاري هنا على أنّ لدينا علماً بصدور الكثير أو أكثر الروايات الشيعية (ويمكن للأصوليّ السنّي تطبيق هذه الكلمات على كتبه وفقاً لقناعته)، والعلم الإجمالي فيه قانون التنجيز، كما تقرّر في مباحث منجّزية العلم الإجمالي من أصول الفقه، وعليه فيجب مراعاة تمام هذه الروايات والاحتياط فيها بالأخذ بها جميعاً، ما أمكن، وهذا تعبير آخر عن حجيّة أخبار الآحاد.

ولكي يُحكِم الشيخ الأنصاري هذا الدليل، عقد بحثاً مركّزاً في السبب الذي يدفع إلى تكوّن هذا العلم الإجمالي، إذ قد يقول قائل: من أين حصل لكم هذا العلم الإجمالي؟ وما المانع أن تكون تمام الروايات غير مطابقة للواقع لسببٍ أو لآخر؟

من هنا، حشد الشيخ الأنصاري شواهد تاريخية ترجع إلى الحديث عن الرواة وخصوصيّاتهم والثقات منهم، وتتبّع منهجهم في تناقل الأخبار، وكيف أنهم كانوا يدقّقون ويضبطون ويهتمّون أيّما اهتمام بالأحاديث وحفظها ورعايتها وتناقلها، بل تتبّعها أينما كانت، فكانوا يسافرون في البلدان لضبطها وجمعها وتوثيقها، ويأخذون مواقف سلبية من الوضّاعين والكذابين و.. وقد أكّد الأنصاري ـ بحشده هذه الشواهد

(١) العراقي، الحاشية على فوائد الأصول ٣: ١٩٧.

التاريخية ـ أنّ حركة الاهتمام والضبط والتهذيب في الحديث قد تضاعفت وازدهرت في عصر الإمام الرضا عليه السلام أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري.

ولم يقف الأنصاري عند هذا الحدّ، بل حاول تحليل الأسباب التي تدفع الرواة إلى الاهتمام بأمر الحديث بهذا الشكل، فإذا لم يثبت وجود مبرّرات لهذا الاهتمام فقد يخدش ذلك في تحليلنا التاريخي المذكور، لهذا يذكر الأنصاري شواهد تؤكّد وجود مبرّرات للاهتمام ترجع في روحها إلى ثلاثة، وهي:

أ ـ كون الروايات أساس الدين، فالدافع الديني يشكّل حافزاً كبيراً للاهتمام بهذه الروايات والأحاديث.

ب ـ أنّ الناس بطبيعتها لا ترضى أن تدوّن في الكتب الأكاذيب والدسائس في قضاياها الدنيوية، فكيف بقضاياها الأخروية؟! وهذا ما يمكن تسميته ببرهان طبيعة الأشياء.

ج ـ إنّ الشواهد التاريخية تؤكّد على تركيز أهل البيت النبوي على وجود الكذابين والحذر منهم، ومثل هذه النصوص الصادرة عن أئمّة الدين من شأنها ـ منطقياً ـ أن تدفع لحركة تثبّت وتدقيق ونقد للأحاديث، وهو ما يظهر في التشدّد في أمر الحديث وجودة ضبطه وعدم التهاون فيه.

من هنا، وانطلاقاً من هذه العناصر، يحصل للإنسان علم إجمالي بوجود الكثير من الروايات الصحيحة، وبهذا يتكوّن العلم الإجمالي المدّعى في هذا الدليل.

ويكاد الأنصاري أن يكون إخبارياً، فهذه هي بعض شواهد الإخباريّين للقول بقطعيّة أو اعتبار تمام الأحاديث، لهذا فهو يحذّر من أن يخطأ القارئ في فهمه، فهو لا يريد تصحيح الروايات كلّها، بل تكوين علم إجمالي فقط بصحّة جملة وافرة منها[١].

هذا هو الدليل العقلي المباشر الأبرز الذي يرى المحقّق العراقي أنّ بعض الأدلّة

(١) فرائد الأصول ١: ١٦٧ ـ ١٧٠.

العقلية الأخرى ترجع إليه عندما نحلّلها بالدقّة[١].

١.٣.٣. المناقشات في الانسداد الصغير

لكنّ رغم ذلك كلّه، فقد نوقش هذا الدليل ـ كما يناقش ـ بأمور، أبرزها باختصار شديد:

المناقشة الأولى: ما ذكره الشيخ الأنصاري نفسه وغيره، من أنّ هذا العلم يفرض أطرافَه أخبارَ الآحاد، لهذا يطالب بالاحتياط في ضمن هذه الأطراف، مع أنّه يوجد علم إجمالي آخر ليست أطرافه خصوص أخبار الآحاد الشيعية، وإنما تشمل سائر الطرق الظنية مثل الإجماع المنقول والشهرة الفتوائية و.. وهذا معناه أنّ دائرة العلم الإجمالي أوسع مما افترضه الدليل، بل تشمل مطلق السبل الظنية، وعليه فيكون هذا الدليل مساوياً لدليل الانسداد وليس شيئاً غيره، فلا خصوصيّة فيه، بل يلاحظ عليه ما يلاحظ على دليل الانسداد[٢].

وقد نوقشت هذه الملاحظة بما ذكره المحقّق الخراساني وغيره، من أنّ هذا العلم الإجمالي الوسيع المفترض في هذه الملاحظة وإن كان موجوداً، إلا أنه ما يلبث أن يتلاشى بمجيء العلم الإجمالي المذكور في الدليل، وسبب التلاشي أنّ عندنا هنا علمان إجماليان: أحدهما العلم الإجمالي الكبير وأطرافه تمام الظنون وطرقها، وثانيهما العلم الإجمالي الصغير، وأطرافه خصوص أخبار الآحاد، ومن الطبيعي أن ينحلّ العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير؛ إذ لا نحرز وجود ما يطابق الواقع في الظنون

---

(١) العراقي، مقالات الأصول ٢: ١١٧؛ ونهاية الأفكار ٢: ١٣٨ ـ ١٣٩؛ وانظر: البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤١ ـ ١٤٢؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٢) انظر: فرائد الأصول ١: ١٧٠؛ ومقالات الأصول ٢: ١١٥؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

الأخرى غير أخبار الآحاد، وبالانحلال لا معنى للإشكال بوجود علم إجمالي كبير في المقام[١].

وقد أجاب الميرزا النائيني عن هذا الكلام، بأننا لو نحّينا جانباً أخبار الآحاد لبقي عندنا علم إجمالي بصدق بعض الأمارات الظنيّة الأخر، إذ من المكابرة أن يقال: إنّ جميع الطرق الظنية غير أخبار الآحاد غير مطابق للواقع، وليس فيه علم إجمالي أيضاً، فالصحيح استحكام هذه الملاحظة الأولى التي سجّلها الأنصاري على نفسه[٢].

إلا أن يقال بأنّه يوجد في طرف الافتراق في الآحاد علمٌ إجمالي؛ لبُعد عدم انعقاده فيه؛ لكثرة الروايات، على خلاف مادّة افتراق سائر الطرق الظنية، فلا يُحرز وجود علم إجمالي فيها لقلّة مواردها، والنتيجة انحلال العلم الإجمالي.

هذا، ويفترض أن يكون حلّ هذا الموضوع ـ كما تستبطنه بعض كلمات السيد الصدر[٣] ـ عبر أخذ الطرق الظنية وأخبار الآحاد بوصفهما مجموعتين: إحداهما المجموعة المشتركة التي يعطي خبر الواحد فيها مضموناً ما ثم تعطي الشهرةُ المضمونَ عينه، أو يعطي الإجماع المنقول مضموناً ما ويعطي خبر الواحد المضمون عينه أيضاً، وثانيهما المجموعة المختلفة، وهي عبارة عن فئتين: الأولى تلك المجموعة من أخبار الآحاد التي تعطي حكماً لا تعطيه الإجماعات المنقولة مثلاً ولا غيرها، والثانية تلك المجموعة من الإجماعات والشهرات التي تعطي غير ما تعطيه الآحاد؛ فهنا مادّتا افتراق ومادّة اجتماع، فإذا أخذنا مادة الاجتماع نسأل: هل هناك علم إجمالي في مادّتي الافتراق أم لا؟ وسبب هذه الطريقة أنّ العلم الإجمالي موجود بالتأكيد وعلى أيّ حال في مادة

---

(١) كفاية الأصول: ٣٥٠؛ ودرر الفوائد: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٩، ودراسات في علم الأصول ٣: ١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٦٠١ ـ ٦٠٢.

الاجتماع، لكنّ السؤال في وجوده في مادة الافتراق، فإذا حصل لنا علم إجمالي في إحدى المجموعتين الافتراقيّتين أو كليهما كان به، وإلا فهذا العلم الإجمالي لا ينفع لا في طرف خبر الواحد ولا في طرف غيره، بل في مادة الاجتماع فقط، ومن ثمّ يكون الدليل غير منتج لحجيّة خبر الواحد بعنوانه، بل لحجيّة خبر الواحد الذي قامت شهرة أو.. معه، وعليه فمن قامت عنده قناعة علميّة اجماليّة فعليه اتباعها.

هذا، وللسيد السيستاني نظريّة خاصّة في العلوم الإجماليّة التراكميّة الاحتماليّة[١]، لا نطيل باستعراضها هنا، وإن كنّا غير مقتنعين بها، فمن أحبّ فليراجع.

المناقشة الثانية: إنّ هذا الدليل لا يختصّ ـ حتى لو اختصّ بأخبار الآحاد ـ بخصوص الأخبار الشيعيّة، بل يشمل تمام أخبار المسلمين، فحتى لو ارتفع الإشكال السابق، إلا أنّ هذا الإشكال مستحكم، فهل تمام الروايات السنّية لا يوجد علم إجماليّ بصدق ولو مائة منها من أصل عشرات الآلاف؟! فالدليل أوسع من المدّعى من هذه الناحية.

وهذه الملاحظة يعلّق عليها بتمام ما علّق به على الملاحظة السابقة فلا نعيد؛ وعليه فلو أخذنا مادّة الاجتماع في أخبار الفريقين، فهل يبقى في مادة الافتراق علم إجمالي من الناحيتين أو إحداهما أو لا يبقى أصلاً؟ وطبقاً لنهج هذه الملاحظة الثانية يمكن رسم عدد من الصور الإشكاليّة هنا أيضاً والتعامل معها بالمنهج عينه.

المناقشة الثالثة: ما سجّله الشيخ الأنصاري نفسه والميرزا النائيني، من أنّ روح هذا الدليل هو العمل بالظنّ في مضمون هذه الأخبار، فنحن نريد العمل بالأخبار الآحادية المظنون مطابقة مضمونها للواقع، لا المظنون صدورها حتى لو لم يحصل ظنّ بمطابقة المضمون للواقع[٢].

---

(١) انظر: حجية خبر الواحد: ١٧٣ ـ ١٧٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٧١؛ وفوائد الأصول ٣: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

وهذا الإشكال يسلّم بأصل الدليل، غايته يوجّهه بأنّه الظن بالمضمون لا بالصدور، ويحاول أن يربط الظنّ بالمضمون بغير خبر الواحد أيضاً كالمناقشة الأولى، وسيأتي كلام حول هذه النقطة لاحقاً.

المناقشة الرابعة: ما ذكره غير واحد من الأصوليّين، من أنّ هذا الدليل إنما يُخضع روايات الآحاد لنظام تنجيز العلم الإجمالي، وهذا العلم ليس فيه معذّرية؛ لذلك لا نقول: حجيّة العلم الإجمالي، أو معذرية العلم الإجمالي، وإنما نقول: منجزية العلم الإجمالي، ومعنى ذلك أنه يُلزم بالاحتياط في الأطراف، والاحتياط لا معنى له في الأخبار الترخيصيّة، ولا يعطي التقييد والتخصيص[1] والحكومة و.. والحال أنّنا نريد وننشد من حجية أخبار الآحاد أن تعطينا ترخيصاً وتخصيصاً و.. أيضاً، فلا يساوي هذا الدليل ـ من حيث النتيجة التي يقدّمها لنا ـ ما نريده من حجيّة خبر الواحد بالمعنى الأصولي[2].

وقد تقدّم مثل هذا الإشكال وتحدّثنا عنه سابقاً فلا نطيل، فإنّ لهم كلاماً طويلاً هنا، وخلافاً بين المحقّق العراقي ومخالفيه.

المناقشة الخامسة: ما نقدّمه ونراه خلافاً جذريّاً يسبق مجمل هذه المناقشات، وهو أنّنا نسأل: إذا أخذنا نصوص الكتاب ومطلقاته وعموماته، والمتيقّن والمطمأنّ من نصوص السنّة، بما في ذلك سائر الطرق القطعيّة كالأعراف الممضاة وكالسيرة العقلائيّة والمتشرّعية والعقل، ثم أخذنا تمام الروايات الظنّية والاحتمالية التي توافق العمومات

---

(١) لابدّ لي أن أشير إلى أنّ خبر الواحد إذا لم يمنح قدرة التخصيص، فهو يعني أنّه لن يعارض العمومات والمطلقات القرآنيّة ولو في بعض الصور، فلاحظ جيداً، فلا نريد الدخول في تفصيل هذه الموضوعات.

(٢) انظر: فرائد الأصول ١: ١٧١؛ وكفاية الأصول: ٣٥٠؛ ودرر الفوائد: ١٢٦ ـ ١٢٧؛ ومباحث الأصول ٢: ٦٠٦ ـ ٦٢٩؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٦٤ ـ ٤٦٥؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٢٥.

والمطلقات والسّيَر والإمضاءات والعقل و..، بوصفها منجَّزة المؤدّى بمنجِّز سابق، فتخرج عن أطراف العلم الإجمالي، وأخذنا السنّة المطبِّقة لعمومات القرآن والسنّة الإجرائية والولائيّة الزمنيّة والسنّة المستدِلّة و.. واستبعدنا الروايات التي لا معنى للاحتياط فيها فلا تدخل طرفاً في العلم الإجمالي؛ لأنّ مضمونها إمّا ترخيصي أو هي إخبارات تاريخيّة أو مستقبليّة أو تكوينيّة أو نحو ذلك.. هل يبقى علمٌ إجمالي أساساً أو لا؟ هل حقّاً يظلّ عندنا علم إجمالي بصدور بعض ما بقي، لاسيما مع التعارض القائم بين الروايات نفسها؟! إذا كان كذلك فإنّ لدينا علماً إجماليّاً بصدور بعض الأخبار الضعيفة أيضاً، فيلزم الاحتياط فيها حتى لو قام الدليل الخاصّ على حجيّة خبر الواحد كآية النبأ!

فهذا الدليل باطل من أساسه؛ لأنّ النسبة بين اليقينيّات والقرآنيات وبين أخبار الآحاد هي نسبة العموم من وجه، فمع ذهاب عدد كبير من الروايات في مادّة الاجتماع إما ليقينيّتها أو كونها مطمأنّاً بصدورها أو لموافقتها للدليل القطعي أو الكتابي في المضمون، أو لاحتمال زمنيّتها، أو لخروجها أساساً عن دائرة التنجيز حتى تدخل طرفاً في العلم الإجمالي.. هل يبقى هناك يقين بصدور بعض سائر الأخبار؟ وعلى تقدير حصول علم بصدور خبر كلّ مائة خبر، هل يُحكم العقل أو العقلاء بالاحتياط فيها مع أنّ هذا الاحتياط خاصّ بالإلزاميّات منها لا الترخيصيات؛ لأنّ الترخيص لا يقدّم جديداً بل يمكن الأخذ به مطلقاً، هذا مع أننا مستبعدين هنا نصوص التاريخ والتكوينيات والعقائد و.. أعتقد أنّ التفكير بهذه الطريقة سيغيّر من آليّة التعامل مع مثل هذه الأدلّة.

هذا كلّه مع غضّ النظر عن المناقشة في الصورة التاريخيّة المتفائلة التي قدّمها الشيخ الأنصاري للتراث الحديثي بحيث صوّر لنا أن أغلب النصوص الموجودة هو ممّا صدر واقعاً عن النبيّ وأهل بيته.

ونكتفي بهذا القدر من مناقشة هذا الدليل، لننتقل إلى دليل الانسداد وأمثاله، وهناك

تفريعات كثيرة ذكرت في الدليل الثالث ـ خاصّة ما يتصل بالمناقشة الرابعة هنا ـ لم نخض فيها؛ لأنّني أعتقد بأنّ هذه المنهجيّة كلّها وقعت في خطأ جذري يرجع إلى فهم قضيّة العلم الإجمالي، ولي رأي مختلف في موضوعة العلم الإجمالي التي تناولها علم الأصول، ولا نخوض هنا في هذه التفاصيل، ولعلّ فيما ذكرناه غنى وكفاية، إن شاء الله.

وبهذا ظهر بطلان الأدلّة العقليّة الخاصّة المباشرة على حجيّة خبر الواحد الظنّي.

٢ـ نظريّة حجيّة مطلق الظن، أو العقليات غير المباشرة على حجيّة الآحاد

بعد أن لم يثبت أيّ من الأدلّة الخاصّة على حجيّة خبر الواحد عقلاً؛ استخدم الأصوليون طريقةً أخرى توصل إلى العمل بالآحاد الظنية، لا لكونها أخبار آحاد، بل لوجود الظنّ فيها، فطرحت نظريّة حجيّة مطلق الظن، بمعنى أنّ الظنّ بحكم الله تعالى حجّة من أي طريق جاء، وحيث إنّ الظهورات وأخبار الآحاد أبرز سبل الظن كانت حجةً تلقائياً؛ وهنا ظهر الفرق بين حجية خبر الواحد من باب الظن الخاصّ وحجيته من باب الظنّ العام، فعلى تقدير ثبوت أحد الأدلّة السابقة على حجية خبر الواحد، من الكتاب أو السنّة أو السيرة أو العقل.. يكون خبر الواحد حجّةً بعنوان كونه خبراً آحادياً وبالظن الخاص، وإلا فإذا ثبتت حجية مطلق الظن بأحد الأدلّة القادمة والتي أبرزها دليل الانسداد، صار خبر الواحد حجّةً لا بعنوانه الخاص، بل بعنوان أنّه ظن، فلأجل حجية مطلق الظن صار خبر الواحد الظني حجةً، وإلا فلا دليل على حجيّته.

ولعلّه لذلك أقدم الميرزا القمي ـ بعد أن أبطل تمام أدلّة حجيّة الظهور بالنسبة إلينا ـ على وضع دليل الانسداد، كي يتمكّن من خلاله التوصّل إلى إثبات حجيّة خبر الواحد والظهور وغيرهما بطريق غير مباشر، إذ لو ثبت حجيّة الظن مطلقاً أو حتى على نحو القضية المهملة فإنّ خبر الواحد والظهور من المقدار المتيقّن لهذا الظنّ حينئذ، كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري نفسه[1].

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٥.

وعلى أيّة حال، فقد ذُكرت أدلّة عقلية عدّة على حجيّة مطلق الظنّ، نذكر أبرزها، ويتضح حال غيرها ممّا سنذكره فيها إن شاء الله تعالى، معتمدين في ذلك كلّه على بالغ الاختصار؛ لاعتقادنا بأنّ هذه المنهجيات الاستدلاليّة العقلية قد باتت معروفة الضعف واضحة الإشكال:

١.٢ ـ برهان لزوم دفع الضرر المظنون

أوّل الأدلّة العقليّة على حجيّة مطلق الظنّ مركّبٌ من قياس له صغرى وكبرى:

أ ـ أما الصغرى فتقول: إنّ الظنّ بالوجوب أو الحرمة ظنٌّ بالعقاب على تقدير الترك أو الفعل، أو ظنٌّ بالمفسدة في الترك أو الفعل.

ب ـ وأما الكبرى فتقول: إنّ دفع الضرر المظنون لازم، فيكون العمل بالظنّ لازماً حينئذ[1].

وشرح هذا الدليل أنّ الفقيه عندما يأتيه ظهور أو خبر واحد يحصل له ظنٌّ بمفاده، فإذا كان مفاده الوجوب ظنّ بالوجوب، وإذا كان مفاده الحرمة ظنّ بالحرمة، ومن الطبيعي أن يلازم الظنُّ بالوجوب الظنَّ بالعقاب على تقدير الترك، فإنّ من يظن وجوب شيء يظنّ بأنه يعاقب على تركه، وكذا في طرف التحريم. وحتى لو استبعدنا مقولة العقاب، فإنّ من يظن حرمة شيء مثلاً يكون عنده ظنٌّ بوجود مفسدة في فعل هذا الشيء، انطلاقاً من النظريّة العدلية التي ترى تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات؛ ولهذا ذهب بعضهم ـ كالعلامة الحلي[2] ـ إلى التفكيك في هذا الدليل بين المفسدة والعقاب، بحيث جعلهما دليلين مستقلّين.

---

(١) راجع: الحلي، نهاية الوصول ٣: ٤٠٥؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٣؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٥، وهذا الدليل قديم موجود في كتب أهل السنّة.

(٢) العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٤٠٥ ـ ٤٠٨؛ وانظر، البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه ٢: ١٠٦ ـ ١٠٧.

وإذا ثبتت هذه الصغرى، وأنّ هناك مظنّة الضرر أو المفسدة.. حكم العقل العملي بلزوم دفع الضرر المظنون، وهذا الحكم العقلي متفقٌ عليه بين العقلاء بلا فرق بين القائلين بالتحسين والتقبيح وغيرهم، فهو من المستقلات العقلية، ولا إمكانية لدفع الضرر هنا إلا بالعمل على وفق الظن، كلّ ظن، فتثبت حجيّة مطلق الظن.

ويفترض بهذا الدليل ـ سواء صرّح أصحابه بذلك أم لا ـ أن يعطي الحجية لكلّ ظنّ، سواء ثبتت حجية خبر الواحد وحجية الظهورات بدليل خاص أم لم تثبت، إذ حتى القائلين بحجيّة خبر الواحد لآية النبأ مثلاً يفترض إذا ثبت هذا الدليل عندهم أن يعملوا به في كلّ ظن يحصل لديهم ولو من خارج أخبار الآحاد، ما لم يقم دليل خاص يؤمّن من العقاب ومن الضرر معاً وهكذا، وهذا بخلاف دليل العلم الإجمالي المتقدّم؛ إذ لو ثبتت حجيّة خبر الواحد بالخصوص ينحلّ هذا العلم الإجمالي، لا أقلّ انحلالاً حكمياً؛ لأننا نغدو ملزمين بالعمل بأخبار الثقات، ولا يحرز علم إجمالي في أخبار غيرهم لوحدها فتجري البراءة عنها بلا معارض بعد قيام الدليل على لزوم العمل بأخبار الثقات، بل يشير النائيني إلى امتياز هذا الدليل عن دليل الانسداد بما يرجع إلى هذه النقطة أيضاً[1].

وقفات نقديّة مع برهان دفع الضرر المظنون

لكن يناقش هذا الدليل من نواحٍ:

الناحية الأولى: ما ذكره جماعة، من إنكار كبرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، وإنما يُحكم بحسنه لا بلزومه.

وأجيب بوضوح فساده بعد إطباق العقلاء عليه في جميع أمورهم، بل قد دلّت

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٤.

النصوص الدينية ـ مثل آية التهلكة ـ على ذلك[١].

وسيأتي أنّ هذا الجواب والإشكال غير صحيحين على إطلاقهما.

الناحية الثانية: وهو الإشكال الذي تكاملت كلماتهم فيه على صياغاتهم، وحاصله ـ بصياغة شاملة معمّقة مطوّرة ـ: إنّ هذا الضرر المظنون لا يخلو إما أن يكون دنيوياً أو أخروياً:

١ ـ فإذا كان ضرراً أخروياً، أي كان عقاباً في الآخرة، فالكبرى صحيحة؛ إذ يلزم دفع ضرر العقاب الأخروي المظنون فضلاً عن المقطوع، بل حتى المحتمل؛ لشدّة خطورة الضرر المحتمل حينئذ، فقلّة الاحتمال إذا جامعت قوّة المحتمل وخطورته فإنّ العقل يحكم بلزوم الاحتياط لدفع الضرر المترقّب.

إلا أنّ المشكلة هنا في الصغرى، بمعنى أنّ الظنّ بالتكليف هنا هل يعني الظنّ بالعقاب حتى تجري القاعدة المذكورة؟

الصحيح العدم؛ وذلك لأنّ الثواب والعقاب غير مترتّبين على الوجوب الواقعي والحرمة الواقعية، فقد تكون هناك حرمةٌ ما ونقطع ـ مع ذلك ـ بعدم العقاب عليها، مثل حالة الجهل البسيط أو المركّب بهذه الحرمة، فإنّ العقل مستقلّ بعدم العقاب حينئذ، كما لو كان قاطعاً بالوجوب وكان الواقع هو التحريم، أو كان قاطعاً بالحرمة وكان الواقع هو الوجوب، وهذا معناه أنّ الثواب والعقاب لا يدوران مدار واقع الوجوب والحرمة، بل مدار تحقّق عنوان الطاعة والمعصية، فإذا أطاع صار مثاباً وإذا عصى عوقب وهكذا، ومن الواضح أنّ مفهوم الطاعة والمعصية مأخوذ فيهما العلم بالوجوب أو الحرمة أو لا أقلّ حصول الظن المعتبر بهما لا غير، فمع عدم وجود العلم ولا العلمي وإنما يوجد محض الظنّ الذي لا دليل خاصّاً على اعتباره، فإنّ المخالفة للواقع حينئذ لا تعدّ معصيةً، كما أنّ مطابقته لا تعدّ طاعة.

---

(١) الأنصاري: فرائد الأصول ١: ١٧٥ ـ ١٧٦.

وهنا أوّلاً: قد تقول: إنّ عدم العقاب في حالة الجهل البسيط أو المركّب التي جاء الحديث عنها مرجعه إلى حكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، أما مع الظنّ بالتكليف فلا يستقلّ العقل بقبح المؤاخذة على المخالفة، كما لا إجماع في هذه النقطة على أصالة البراءة.

والجواب بأنّه لا يكفي لاستحقاق العقاب أن نقول: لا شيء يؤكّد استقلال العقل بقبح المؤاخذة في حالة الظن، بل لابدّ أن نقيم دليلاً على استقلاله بالمؤاخذة على واقع الوجوب أو الحرمة حتى يكون الظنّ بهما ظناً بالعقاب، وإلا فلا ينفعه شيء.

بل يمكن تطوير الجواب بالقول: إنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، موضوعها عدم البيان الواصل بالعلم أو العلمي، فهي شاملة لصورة الظن، فإنّ العقل يحكم بقبح العقاب حتى لو حصل له ظنّ، فلا معنى للشك في ذلك على مبدأ القاعدة المذكورة. نعم هذا الكلام محلّ نظر بناء على نظرية حق الطاعة وسيأتي.

وثانياً: قد تقول أيضاً: إنّ قاعدة دفع الضرر نفسها تكفي دليلاً على ثبوت استحقاق العقاب.

وجواب هذا الكلام واضح؛ فإنّ قاعدة دفع الضرر لا تثبت موضوعها وصغراها، بل لابد أن نثبت في البداية وجود الظنّ بالضرر، وهو العقاب، ثم نأتي لمرحلة تطبيق القاعدة.

ثالثاً: وقد تعاود الكرّةً مرّة ثالثة، فتقول ـ كما قال الخراساني ـ: إنّ العقل وإن لم يستقل باستحقاق العقوبة هنا على المخالفة، لكنه أيضاً لا يستقلّ بعدم استحقاقها، فيحصل في العقل شك في استحقاق العقوبة وعدم استحقاقها، فتتحقّق صغرى ثانية، وهي صيرورة العقوبة مشكوكة، لا دليل يثبها ولا دليل ينفيها، وهنا نطبق قاعدة لزوم دفع الضرر على أساس أنّ الضرر المشكوك كالضرر المظنون يحكم العقل بلزوم دفعه، لاسيما إذا كان أخروياً.

والجواب ـ كما ذكر الأنصاري ـ: إنّ هذا يناقش استقلال العقل بقبح العقاب على

الوجوب والتحريم المشكوكين. وقد قبل الخراساني نفسه ذلك في البراءة.

وبهذا يتبيّن أنّ الظنّ بالتكليف لا يلازمه ظنٌّ بالعقاب، بل لا يلازمه احتمال العقاب؛ لأنّ العقاب فرع العلم والتنجيز، وهما فرع الوصول، فلا معنى لاحتمال العقاب عندما لا يكون الظنّ معتبراً ولا منجّزاً، بل يفترض هنا القطع بعدم العقاب نتيجة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

يضاف إلى ذلك أنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر الأخروي لا معنى له إذا جاءنا من المولى سبحانه مؤمّن، وقد جاء بمثل آية: ﴿.. **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ (الإسراء: ١٥) وحديث الرفع ونحو ذلك، فلا معنى لافتراض الضرر مع تصريح الشارع بأنه أمّننا في حال الجهل عن الضرر.

وبهذا يتبيّن أنه لا موضوع لقاعدة دفع الضرر على مستوى العقاب الأخروي، بل المحكّم في هذا المورد هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو فقل: البراءة العقليّة والشرعيّة.

٢ ـ أما إذا كان المراد من الضرر في الدليل هو الضرر الدنيوي، بمعنى أنّ الأحكام حيث كانت تابعةً للمصالح والمفاسد، ففعل الحرام المظنون، فيه ظنٌّ بالوقوع في المفسدة، ودفع الضرر المظنون ولو الدنيوي واجب.. فلا يصحّ أيضاً إجراء قانون دفع الضرر؛ وذلك:

أ ـ إنّه لا يحصل ظنّ بترتّب المفسدة في هذه الحال أيضاً، فالصغرى غير متحقّقة، والسبب في ذلك أنه إذا ارتكب شخصٌ ما ظنّ حرمتَه فيحتمل أن يحصل شيء ما ـ يعلمه المكلّف أو لا يعلمه ـ تتدارك به، بحيث يحصل مصلحة يتدارك بها المفسدة الحاصلة، تماماً مثل قانون: ﴿.. **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**..﴾ (هود: ١١٤)، وإذا انعدمت الصغرى فلا معنى لإجراء كبرى القاعدة.

وهذا الكلام تام إذا لم نقل ـ كما هو الأقرب ـ بأنّ العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال الفرضي، بل يسيرون على وفق الحالة العادية من وقوع المفسدة ولا يقفون عند احتمال تداركها بعامل آخر، أو بتعبير أدقّ بأنّ العقل يحرز فوات المصلحة أو ترتب المفسدة ولا

يدري لعلّه يتم التدارك بعد ذلك فيعمل بها أحرزه ويذر غيره.

ب ـ إننا ننكر كبرى القاعدة المذكورة؛ إذ لا يلزم دفع الضرر المظنون؛ وننطلق في ذلك من نهي الشارع عن العمل بالظنّ، فهذا النهي يعبّر عن ترخيص في عدم مراعاة الضرر المظنون، ولهذا لا يجب مراعاة الظنّ في القياس إجماعاً.

وهذا الكلام جيد، لولا أنّ دليل حرمة العمل بالظن إنما يدلّ على عدم إغناء الظن عن الواقع شيئاً فلا ينجّزه، لا أنه يحرّم علينا الاحتياط المنطلق من وجود ظنّ حتى يواجه حكمَ العقل الموجود في القاعدة المذكورة.

بل أكثر من ذلك، لا يمكن أن يكون النصّ الناهي ذا تأثير من هذا النوع؛ لأنه بذلك سوف يناقض حكم العقل العملي، وأحكام العقل غير قابلة للتخصيص أو الإلغاء من جانب النصّ الدال بالظهور على المطلوب، إلا إذا جعل مؤيّداً لا غير.

ج ـ ما مال إليه الشيخ الأنصاري من أنّ الضرر الدنيوي وإن كان مظنوناً، إلا أننا عندما نجد أنّ الشارع سبحانه قد أجرى في مورد عدم العلم قانونَ البراءة والاستصحاب فإنّ ذلك يفضي إلى قطعنا أو ظنّنا بأنّ ذلك الضرر قد تمّ تداركه وإلا كان ترخيص المولى لنا بالعمل بأصل البراءة ـ مثلاً ـ المخالف للظن إلقاءً في المفسدة.

ومرجع هذا الجواب إلى نظرية المصلحة السلوكية التي تبنّاها الشيخ الأنصاري في مباحث إمكان التعبّد بالظن والجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، والتي ترى أنّ جعل المولى الحجج والأمارات والأصول لنا إنما يرتفع عنه إشكال إلقائنا في المفسدة الواقعية أو تفويت المصلحة الواقعية عندما نعتبر أنّ في العمل على وفق الأمارات والأصول مصلحةً توازي ـ تقريباً ـ ما فاتنا من الواقع، وقد طبّق الأنصاري هذه النظرية هنا؛ فاعتبر أنّ الظنّ بالضرر الدنيوي يتلاشى عندما ندرك أنّ المولى الحكيم قد سمح لنا بالعمل بالأصول المخالفة للظنّ فلا يمكن أن يصدر منه ذلك إلا وهو عالم بأنّ في العمل بهذه الأصول مصالح يتدارك بها ما فات.

ويكفي الأنصاري هنا أن يقوم دليلٌ ظني على الأصول العملية المؤمّنة كالبراءة؛ لأنه

يحصل بذلك ظنّ يتدارك الضرر المظنون، وهذا ما يسقط تلقائياً الظنّ بوجود الضرر الدنيوي وبقائه بعد العمل بالأصول المذكورة.

وهذا الجواب قائم على نظريّة المصلحة السلوكيّة، ولا برهان عليها؛ إذ يكفي أن نقول: إنّ المولى بتشريعه العمل بالأصول المؤمّنة كان من باب التزاحم الحفظي، كما يقول الشهيد الصدر، وليس هنا مجال الحديث عن هذا الموضوع الآن.

د ـ ما ذكره المحقّق الخراساني من إنكار أصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وبهذا ينعدم مجال الحديث عن الضرر الدنيوي من رأس، وهذا إشكال مبنائي أيضاً يحقَّق في محلّه.

هـ ـ ما ذكره المحقق الخراساني ومدرسة النائيني على اختلاف في بعض النقاط نجمعه في صيغة واحدة، وهي أنّ هذا الذي يحصل من ارتكاب مظنون الحرمة أو ترك مظنون الوجوب لا ينطبق عليه قانون دفع الضرر؛ وذلك:

أولاً: إذا كان المظنون هو الوجوب، فمن الواضح أنه ليس في مخالفته ضرر ومفسدة، بل تفويت مصلحة، فهناك ظنّ بتفويت المصلحة مع عدم العمل بالظن بالوجوب، فإن الضرر هو النقص المالي أو البدني أو العقلي أو الروحي، وتفويت المصالح لا يفضي إلى هذا النقص، بل هو عدم كمالٍ زائد، بل قد يكون في العمل بالواجب ضررٌ دنيوي، كما لو دفع مال الخمس أو الزكاة فإنّ هذا نقص طارئ على أمواله، فترك الواجب لا يلازم الظن بالضرر، فهنا لا صغرى القاعدة موجودة ولا الكبرى، بل إذا كان الواجب من العباديات فلا معنى لتحقيق المصلحة فيه من دون قصد الامتثال، وقصد الامتثال فرع الأمر، والمفروض أننا لا نملك أمراً بل ظناً بالأمر.

ثانياً: وأما إذا كان المظنون هو الحرمة، فهي على نوعين:

النوع الأول: المحرّمات الناشئة عن المفاسد النوعية الراجعة إلى اختلال النظام، مثل حرمة قتل النفس وأكل مال الغير ظلماً وعدواناً، إذ من الواضح أنه لا يلحق ضرر بالفاعل؛ إذ هو القاتل لا المقتول، بل قد يلحقه نفعٌ، كأن يحصل بالسرقة على مال كثير،

نعم هذا الأمر يستدعي الظنّ بالمفسدة النوعية وهي غير الضرر، وهنا لا صغرى القاعدة موجودة ولا الكبرى.

النوع الثاني: المحرّمات الناشئة عن المفسدة الشخصية، مثل حرمة أكل السم أو شرب الخمر، فإنّ المفسدة اللاحقة هنا ترجع بالضرر على الفرد نفسه، وهنا تكون الصغرى متحقّقة، لكنّ الكبرى ممنوعة هنا؛ إذ لا دليل على لزوم دفع الضرر الدنيوي المظنون في مثل هذه الحالات إذا لم يكن التكليف منجّزاً، وإلا لزم الاحتياط في الشبهات الموضوعية في حال احتمال الضرر والظنّ به، ولا يقول به أحد، بل يمكن أن نضيف ـ كما ذكر الخراساني والخوئي في مباحث البراءة ـ بأنّ أصل قاعدة لزوم دفع الضرر الدنيوي المقطوع والمظنون والمحتمل باطلة مع وجود غرض عقلائي.

ولعلّ هذا الكلام كلّه أو بعضه هو ما يقصده من عبّر بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، ولا ملازمة بين المفسدة والمضرّة[1].

مداخلات نقديّة على منهاجيات التعاطي المتبادل في الضرر المظنون

هذه هي جهة المناقشة الثانية في دليل دفع الضرر المظنون الذي استدلّ به لإثبات حجية مطلق الظنّ، وفي مطاوي الحديث عن بيان هذه المناقشة، سجّلنا بعض الملاحظات، ونذكر هنا جملة الملاحظات التي لدينا عليها، وبعض المداخلات، مع اعتقادنا بصحّتها في النهاية، وهي:

الملاحظة الأولى: إنّ أغلب الردود التي قيلت في مسألة الضرر الأخروي المظنون إنما تُفهم في سياق نظريّة قبح العقاب بلا بيان، كما هو واضح، وإلا فالقائلون بمسلك حقّ

(١) انظر مجمل فقرات هذا الجواب كلّه المذكور في هذه الجهة الثانية برمّتها عند: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٨ ـ ١٨٠؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٤ ـ ٣٥٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢١٩ ـ ٢٢٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢١٥ ـ ٢١٨؛ وغيرها من أمّهات الكتب الأصوليّة، وبعض مقاطع الكلام ظاهرة في أنها إضافة منّا، تعميقاً أو مناقشة، فلاحظ وقارن.

الطاعة لا تجري في حقّهم هذه الردود، من هنا فطبقاً لحقّ الطاعة تجري قاعدة دفع الضرر المظنون، بل المحتمل.

وقد يقال: إنّ الملاك الموجود في حقّ الطاعة يختلف عنه في قاعدة دفع الضرر المحتمل أو المظنون، من هنا فحتى على هذا المسلك لا تثبت هذه القاعدة؛ وذلك أنّ حقّ الطاعة إنما أدّى إلى إجراء الاحتياط لا لأجل احتمال الضرر الأخروي، وإنما إثباتاً لحقّ المولويّة والعبودية في الدائرة الأوسع من خصوص المقطوع به من التكاليف، بما يشمل المظنونات والمحتملات، فحتى لو ثبت أنّ المولى سبحانه لا عقاب عنده من أصل، يبقى حقّ الطاعة وسيعاً في حقّه، إلا إذا أعلن هو نفسه ما يفيد أنه يسقط عن كاهلنا المسؤولية، وعليه فحتى على مسلك حقّ الطاعة لا تثبت قاعدة دفع الضرر المظنون، فضلاً عن المحتمل، حتى لو اشتركا في النتيجة، وكانت إحدى النظريّتين لا تسجّل عليها بعض التفاصيل المتقدّمة التي تتناسق مع النظريّة الأخرى.

لكن هذا الكلام على صحّته لا يُنتج غرضه المنشود هنا؛ لأنّنا نقصد أنّ الردود التي انطلقت على دفع الضرر المظنون كان أغلبها يفترض وجود قاعدة مؤمّنة عقليّة، وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإذا نفينا هذه القاعدة لا تستقيم تلك الردود، فيجب البحث عن ردود أخرى.

الملاحظة الثانية: الجواب الأفضل على قاعدة دفع الضرر الأخروي المظنون ـ سواء قلنا بحقّ الطاعة أم بقاعدة قبح العقاب ـ هو الاستناد مباشرةً إلى الأدلّة الشرعية المؤمّنة الدالّة على مثل أصالة البراءة؛ فإنّ هذه الأدلّة تعلن رفع العقوبة في غير حال العلم، فتكون واردةً على قاعدة دفع الضرر؛ لأنها تُعدم موضوعها إعداماً حقيقيّاً حيث ينعدم الظنّ بالعقاب عندما يُخبرنا المولى بعدم العقاب حال عدم العلم، حتى لو وصلنا هذا الإخبار بنفسه عن طريق ظنّي؛ لأنّ الطريق الظنّي يلغي الضرر المظنون، فتنعدم القاعدة موضوعاً، بناءً على اختصاصها بالمظنون من الضرر.

الملاحظة الثالثة: إذا بقينا نحن وقاعدتي: دفع الضرر وقبح العقاب، ولم نؤمن

بمسلك حقّ الطاعة أو أصالة الحظر، كما لم نأخذ بعين الاعتبار الأدلّة الشرعية على البراءة ولا غيرها، فما هو المقدّم من القاعدتين؟

هنا احتمالان أوّليّان تتبعهما النتيجة:

أ ـ أن تكون قاعدة قبح العقاب غير شاملة للتكليف المظنون، بل مختصّة بغيره، وهنا لا شك في جريان قاعدة دفع الضرر؛ لتحقّق موضوعها، وخروج المورد عن قاعدة البراءة تخصّصاً.

ب ـ أن تشمل قاعدة قبح العقاب كلّ ما هو غير اليقين بالتكليف، كما هو المعروف بين الأصوليّين، فتشمل التكليف المظنون ويحكم العقل بقبح العقاب على التكليف بالمظنون. وعليه تتقدّم أصالة البراءة العقلية على قاعدة دفع الضرر بالورود؛ لأنها تُعدم موضوعها، فموضوع أصالة البراءة هو مطلق عدم العلم، وهو متحقّق بالوجدان فتثبت وتنفي العقاب، فلا تصل النوبة إلى قاعدة دفع الضرر المظنون؛ لأنه بعد جريان قاعدة البراءة لم يعد هناك ضررٌ مظنون من رأس، على خلاف جريان قاعدة دفع الضرر، فإنها لا تُعدم عدم العلم بالتكليف حتى تكون واردةً على قاعدة البراءة، **فالمتعيّن الأخذ بقاعدة البراءة لا غير.**

وبناءً عليه، فطبقاً لأحد الاحتمالين تتقدّم أصالة البراءة العقلية فيما تتقدّم قاعدة دفع الضرر بناء على الاحتمال الثاني. لكن أيّ من الاحتمالين هو الصحيح؟

الظاهر ـ بقطع النظر عن مسلك حق الطاعة ـ صحّة الاحتمال الثاني، حيث يقبح العقاب عند عدم اليقين الشامل لليقين العادي؛ وإذا شككنا انحصرت قاعدة البراءة بالمشكوكات والمحتملات؛ لعدم الإجمال في دليل العقل، فتجري قاعدة دفع الضرر بلا معارض؛ لتحقّق موضوعها، فلا معنى لما قيل من أنه لا يكفي عدم استقلال العقل بالبراءة في مورد الظنّ، بل المهم استقلاله بالعقوبة على الأحكام الواقعيّة غير المعلومة.

نعم، يمكن ردّ التمسّك بقاعدة دفع الضرر بأنه في حال الشك في جريان قاعدة قبح العقاب، وإن لم تجر القاعدة لعدم الإجمال في حكم العقل، إلا أنه يحصل لنا شك في

العقاب واقعاً حيث نظلّ نحتمل العقاب كما نحتمل عدمه، فيصبح العقاب مشكوكاً لا مظنوناً.

وفي مقابل هذا كلّه قد يقال بتقدّم قاعدة دفع الضرر على البراءة العقليّة؛ لأنّ العقل بحكمه في مورد الظنّ بلزوم دفعه يستلزم حكماً شرعيّاً بالأمر عينه بمقتضى قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فنستكشف ثبوت حكم شرعي بالاحتياط، فيُلغى موضوع أصالة البراءة.

ويجاب عنه: إنّ رتبة جريان البراءة العقليّة هو الشك في التكليف الواقعي، بينما رتبة ناتج جريان دفع الضرر ـ وفقاً لما تقدّم ـ هو تكليف مترتب على الشك في الحكم الواقعي، فما يجري في نفي الحكم الواقعي متقدّم على ما يكون في رتبة لاحقة.

الملاحظة الرابعة: إذا قامت الأدلّة على حجيّة طرق أماراتية أو أصول عملية تفيد الترخيص، فلا معنى لإجراء قاعدة دفع الضرر على مستوى الضرر الدنيوي بلا حاجة إلى افتراض الشيخ الأنصاري نظريّة المصلحة السلوكيّة التي جعل الجواب هنا مبنياً عليها؛ وذلك أنّ هناك احتمالين لا ثالث لهما في العقل:

الاحتمال الأوّل: أن لا يبقى هناك ضررٌ معتد به بعد العمل بهذه الأدلّة الظنية المعتبرة واقعاً، ومن الواضح على هذا التقدير انعدام موضوع قاعدة دفع الضرر، فلا معنى لجريانها، وهذا أمر بيّنٌ واضح.

الاحتمال الثاني: أن يظلّ الضرر موجوداً واقعاً رغم العمل بالطرق والأصول، وهنا لا يخلو إما أن يكون هذا الضرر في مجمل العمل بالأصول والأمارات أكبر من المنفعة الحاصلة من هذا العمل أو أقلّ، وبعبارة أخرى: إنّ هذا الضرر إما أن يكون أكبر مع عدم العمل بالأصول والأمارات أو يكون أكبر أو على حاله مع العمل بها:

أ ـ فإذا ظلّ الضرر على حاله مع العمل بالأصول والأمارات الترخيصية، كان تشريع حجيّة الأمارات والأصول لغوياً لا معنى له عقلاً، فلا الضرر بجعلها صار أقلّ ولا جاءت مصلحة توازي هذا الضرر وتتداركه كلاً أو بعضاً، ومن المستحيل على

المولى أن يجعل طرقاً لا فائدة لوجودها إطلاقاً حتى لو لم نستطع تحديد هذه الفائدة، وعلى تقدير أنه وضعها لتنظيم أحكامه نتيجة الانسداد التام كما في الأصول وفقاً لما يقوله الميرزا النائيني(١)، فهنا أيضاً لا معنى لجعل البراءة سوى أنّ فيها مصالح أكبر من جعل الاحتياط أو مفسدة أقلّ أو من باب ضيق الخناق بما ليس المولى ـ بوصفه مشرّعاً ـ مسؤولاً عنه، وهذا كلّه يصبّ في خدمة ما نريد.

ب ـ أما إذا صار الضرر مع العمل بالطرق والأصول المؤمّنة أقلّ، أو جاءت مصلحة توازي الضرر تقريباً، لم يعد هناك ضررٌ معتدّ حتى تجري قاعدة دفع الضرر أو تقدّم قاعدة دفع الضرر الأكبر على دفع الضرر الأقلّ، بمعنى أنّ في ترك الطرق والأمارات ضرراً أكبر من الضرر الموجود في مسألة العمل بها، فالضرر موجود على الحالين فتجري قاعدة التزاحم لدفع الأضرّ بما فيه الضرر، فلا يعود معنى لقاعدة دفع الضرر المظنون لصالح الاحتياط كما هو مراد المستدلّ هنا.

وحيث تعيّن الاحتمال الثاني، سقطت قاعدة دفع الضرر المظنون بقاعدة دفع الأضرّ بالضرر أو الأفسد بالفاسد، وتكون النتيجة لصالح الأصول والأمارات الترخيصية، **وهذا كلّه مبني على اللحاظ الجمعي للضرر وسيأتي، كما أنه مبني على ثبوت أدلّة الطرق** والأصول المؤمنة. فلا حاجة للمصلحة السلوكية ولا غيرها من نظريات الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، وإن كانت هذه النظريات قادرةً على الجواب أيضاً؛ لأننا نبحث هنا بعد ثبوت حجية الأمارات والأصول الترخيصية، لا قبل ذلك حتى يكون بحثنا ثبوتياً كما هي موارد نظرية المصلحة السلوكية أو التزاحم الحفظي أو.. ولعلّ هذا ما أراده الأنصاري هنا.

الملاحظة الخامسة: إنّ ما جاء في كلمات الخراساني ومدرسة النائيني، من أنّ في ترك الواجب فوات المصلحة لا الوقوع في المفسدة، صحيحٌ في الجملة، لكن ليس على

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

إطلاقه أيّ دليل؛ إذ إنّ فرض واجبات ما ـ بمعنى أنّ اللسان الإثباتي هو لسان وجوب ـ قد يكون للحيلولة دون وقوع مفاسد؛ إذ من الممكن أن تكون هناك مفاسد أو مضارّ ستلحق الإنسان لولا أنه يفعل الفعل الفلاني، كوجوب أخذ الدواء، فليست كلّ الواجبات شرّعت لمصالح، بل قد تشرّع لدفع مفاسد ومضارّ قادمة، ولا دليل على استحالة هذه الصورة حتى نجزم بأنّ الواجب شرّع لمصلحة فقط، لا أنّ في تركه مفسدة لاحقة للإنسان.

والأمر في المحرّمات كذلك، فلا دليل على كون متعلّقها يحتوي دوماً على ضرر أو مفسدة، بل لعلّ ترك هذا المتعلّق يحقّق مصلحة عالية في مكان آخر، فلاحظ، فيحرم عصيان صاحب العمل مثلاً، لا لأنّ عصيانه فيه ضرر، بل لأنّه لو لم يُعصَ لعاد ذلك بالخير والنفع العظيم على العامل، من حيث إنّه سيكون رفعاً للمانع عن تقديم صاحب العمل لخدمات إضافيّة للعامل عنده.

الملاحظة السادسة: إنّ ما ذكره الميرزا النائيني من أنّ الواجبات العبادية لا معنى للزوم الإتيان بها مع الظنّ بوجوبها؛ لعدم تحقّق مصلحتها إلا بقصد القربة والامتثال المفقود في حال عدم الأمر، **غير صحيح حتى على نظريات النائيني نفسه؛ إذ هذا معناه** سدّ باب الاحتياط في العبادات والإتيان بها برجاء المطلوبية، مع أنهم بحثوا هذا الموضوع وقبلوه دون خلاف حقيقي تقريباً.

الملاحظة السابعة: إنّ تعريف الأصوليّين الضرر هنا وفي بحث قاعدة لا ضرر، بأنه النقص البدني والمالي و.. ثم القول بأنّ ترك الواجبات فيه عدم كمال زائد لا أنّ فيه نقصاً، فلا يدخل في مفهوم الضرر.. ملحوظٌ فيه أيضاً البُعد الحدوثي للضرر، أي حدوث الضرر والنقص، فكأنّ الإنسان يتصوّر كاملاً ثم يطرأ النقص عليه بقطع يده أو احتراق أمواله ومزروعاته، مع أنّه في بحثنا هنا قد يكون الإنسان ناقصاً فيأتي الواجب ليدخله في مرحلة الكمال، فيكون هذا من باب دفع الضرر بل رفع الضرر، تماماً كشخص فقير معدم قيل له: لو عملت عملاً ما سدّ فقرك، فإنّ العرف لا يرى هنا

أنّ تركه لهذا العمل تركٌ للكمال الزائد، بل تركه له إضرار بنفسه، لكن لا الإضرار الحدوثي، وإنما بمعنى بقاء الضرر والنقص الذي هو فيه، وقاعدة دفع الضرر قد يدّعى أنها تشمل دفع الضرر ورفعه معاً، فلو ظنّ الإنسان بأنه مريض بمرض يشرف به على الموت فإنّ العقل يحكم عليه بدفع الضرر عن نفسه بتناول الدواء، مع أنّ تناول الدواء كما يدفع الموت يرفع المرض العضال القائم بالفعل، وكلاهما ضرر على البدن كما هو واضح، فلا يبعد القول بحكم العقل بقاعدتي دفع الضرر ورفع الضرر ولو في الجملة.

الملاحظة الثامنة: إنّ الحديث عن أنّ ارتكاب المحرّمات حتى ما فيه مفسدة شخصية إذا ظنّ بالحرمة، فيه ظنّ الضرر، لكن لا دليل على لزوم اجتنابه، كأن نظنّ بحرمة التدخين أو أكل لحم الخنزير، ويحصل ظنٌّ بمفسدة شخصية وضرر شخصي، فلا دليل على لزوم الاجتناب إلا مع قيام دليل منجّز، وإلا لزم الاحتياط في الشبهات الموضوعية ولا قائل به.. هذا الكلام كلّه ضعيفٌ جداً؛ وذلك أنّ هذا من أبرز مصاديق ظنّ الضرر، فيكون مشمولاً للقاعدة بلا محذور. وعدمُ قولهم بالاحتياط في الشبهات الموضوعيّة إنما كان لدليلٍ خاص مؤمّن، بل حتى لو أجمعوا عليه فلا قيمة لإجماعهم أمام حكم العقل القطعي، **فيُلتزم بالاحتياط في الشبهات الموضوعيّة، إلا مع قيام دليل** شرعي مؤمّن، وإذا قام هذا ا لدليل طبّقنا حينئذ ما تقدّم في مسألة دفع الأضرّ بالضرر أو المصلحة السلوكيّة أو.. فمجرّد أنهم لم يقولوا بالاحتياط في الشبهات الموضوعيّة لا يعني إبطال الحكم العقلي، فهذا فيه قدرٌ من الغرابة.

الملاحظة التاسعة: إنّ إنكار كلّية قاعدة دفع الضرر، بادّعاء أنها لا تجري في مورد الغرض العقلائي الأهم أو المساوي كما ذهب إليه الخراساني والخوئي، صحيح، وقد بحثناه في مباحث فقه الجهاد في الإسلام؛ إلا أنّ ذلك فرع الغرض العقلائي، فما لم يثبت هنا تبقى القاعدة سارية المفعول، ولا يمكن عادةً إثبات الغرض العقلائي من ترك الاحتياط الذي تتطلّبه قاعدة دفع الضرر إلا بقيام أدلّة شرعية خاصّة مؤمّنة تكشف كشفاً إنّياً عن هذا الغرض العقلائي كما ألمحنا سابقاً، أو الاستناد إلى ظاهرة الحرج من

وراء الاحتياط، لاسيما إذا كان على مستوى المجتمع بأكمله كما سوف يأتي الحديث عنه ـ إن شاء الله ـ في دليل الانسداد، فمن دون هذين العنصرين وأمثالهما لا معنى ـ هنا ـ للتشكيك بعموميّة القاعدة وكلّيتها، وهذا بات واضحاً.

كانت هذه أبرز الملاحظات هنا على هذا الردّ الجامع الذي طرحته مدارس الأصوليّين على قاعدة دفع الضرر، لكن مع هذه الملاحظات يبقى جوابُ مشهور المتأخرين صحيحاً، بعد إجراء تعديل في صياغته يرفع هذه الملاحظات جميعها.

وحاصل هذا التعديل أن يقال: إن عندنا حالتين:

الحالة الأولى: أن يحصل الظنّ بالتكليف، لكن تقوم إلى جانبه أدلّة قطعية أو ظنية مؤمّنة كأصالة البراءة و.. فهنا لا معنى لظنّ الضرر الأخروي؛ لفرض أنّ قيام الأدلة الترخيصية كاشفٌ عن عدم العقاب الأخروي، وإلا كان تناقضاً، وأما الضرر الدنيوي فتجري فيه قاعدة دفع الأضرّ بالضرر وما شابهها مما ذكرناه سابقاً.

الحالة الثانية: أن يحصل الظنّ بالتكليف ولا تقوم أدلّة مؤمنة من أصول أو أمارات ترخيصيّة، فهنا إن كان التكليف المظنون وجوبياً فهو وإن أمكن أن يكون لدفع الضرر أو لرفعه إلا أنه حيث يصعب معرفة ذلك؛ لاحتمال أن يكون خلفه كمال زائد، لا يحصل ظنّ بالضرر من مخالفة هذا التكليف، بل مجرّد احتمال، وأما إذا كان التكليف المظنون تحريمياً فإن لم يكن في ميدان توقّع الضرر فلا معنى لظنّ الضرر فيه، وإن كان في ميدانه كتناول طعام أو غير ذلك.. وجب الاحتياط ما لم يكن فيه حرجٌ شديد أو محذور في موضع آخر يؤدي ـ لو طبّق على المجتمع ـ إلى الضرر من جهة أخرى.

وعليه، فدليل دفع الضرر المظنون على حجيّة مطلق الظنّ غير صحيح، إلا في مورد واحد محدود جداً، وبهذا نختلف اختلافاً بسيطاً عن رأي مشهور المتأخّرين على أحد التقادير لا مطلقاً.

بل يمكننا أن نضيف في الإشكال أنّ غاية ما يفيده دليل دفع الضرر المظنون هو حجية الظنّ في مورد الضرر، فلا يشمل حجيّة خبر الواحد في نصوص الترخيص، ولا

في القضايا الخبريّة والتاريخيّة، ولا في نصوص الاستحباب والكراهة، وأمثال ذلك، فتكون النتيجة ـ فقهيّاً ـ حجية الظنّ الصدوري في النصوص الإلزاميّة ونحوها.

٢ ـ ٢. برهان قبح ترجيح المرجوح على الراجح بلا مرجّح، نقد وتعليق

ثاني الأدلّة العقليّة على حجيّة مطلق الظنّ أنه إذا حصل ظنّ بالتكليف، فنحن أمام حالتين:

١ ـ أن نأخذ بالظنّ، وهذا ما يفيد حجيّة الظن، وهو المطلوب.

٢ـ أن لا نأخذ بالظنّ، وهذا معناه الأخذ بالاحتمال المقابل للظنّ، وإذا قارنّا بين الظنّ وبين احتماله المقابل له كان الظنّ هو الراجح، وذاك الاحتمال مرجوحاً، فالأخذ بغير الظنّ ترجيحٌ للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً[١].

وهذا الدليل بهذه الصيغة سرعان ما سيتحوّل ـ كما سنرى ـ إلى جزء أو إحدى مقدّمات دليل الانسداد القادمة الإشارة إليه.

ونوقش هذا الدليل ـ وقد يُناقش ـ بوجوه:

أوّلاً: إننا نرفض مقولة قبح ترجيح المرجوح على الراجح هنا؛ ذلك أنّ الأخذ بالمرجوح ربما يكون أحياناً موافقاً للاحتياط، على خلاف الأخذ بالراجح المظنون، فقد يقع على خلاف الاحتياط[٢]، ومثال ذلك أن نظنّ بحلّية شيء فيكون المرجوح هو احتمال الحرمة، فإذا احتاط الإنسان هنا بأن تَرَكَ هذا الفعلَ، فيكون قد عمل بالمرجوح وترك الراجح، لكنّه لم يرتكب قبيحاً؛ لأنّ فعله جاء على وفق الاحتياط، والاحتياط حسنٌ عقلاً.

وقد لاحظ الشيخ الأنصاري على هذه المناقشة بأنّ الأخذ بالاحتياط هنا ليس

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٨١؛ وكفاية الأصول: ٣٥٥؛ ومصباح الأصول ٢: ٢١٨.

(٢) انظر: فرائد الأصول ١: ١٨١.

ترجيحاً للمرجوح على الراجح، بل عملاً بهما معاً؛ لأنّ المفروض أنّ الراجح هو الحلّية فإذا احتاط يكون قد ترك الفعل، والترك لا ينافي الحلية ما دام معناها جواز الفعل والترك، وحتى لو دار الأمر بين الحلية والوجوب واحتاط بالإتيان بالفعل فلا يلزم ما ينافي الحلية؛ لأنه بالفعل لا ينوي امتثال الأمر حتى يكون تشريعاً أو.. بل الإتيان بالفعل لاحتمال الوجوب وبرجائه فلا تجاهل فيه للطرفين معاً[1].

وهذه الملاحظة تامّة، إلا إذ قيل بأنّ العمل بالاحتياط هنا مقتضاه ترك الفعل دوماً وعدم الإتيان به، وهذا ينافي الحليّة بوصفها إمكانيّة فعل الطرفين، ويمكن إضافة جواب آخر في بعض الصور لا يجري فيه لا كلام المناقش ولا كلام الشيخ الأنصاري، وهو حالة الظنّ بالوجوب مع احتمال الحرمة، فإنّه لا معنى للاحتياط هنا كما هو واضح، ولعلّ نظرهم إلى غير هذه الصورة؛ لأنّ الهدف الإشكال على القاعدة الكلّية بخرقها ولو جزئياً لا كلّياً.

ثانياً: إنّ هذا الكلام متفرّع على لزوم اتخاذ موقف من الترجيح، فلا نرجّح المرجوح، **بل نترك الطرفين ونرجع إلى الأصول القبليّة وافقت الراجح أو المرجوح**، فلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

ونوقش هذا الكلام بقبح عدم ترجيح الراجح، كقبح ترجيح المرجوح[2].

ثالثاً: وهو الجواب الفنّي الذي ذكره غير واحد من الأصوليّين، من أنّ هذا الدليل ليس شيئاً آخر غير دليل الانسداد، فهو إحدى مقدّماته، ولهذا لا يتم من دون سائر المقدّمات؛ إذ يجب أن يفترض فيه عدم إمكان الاحتياط وعدم إمكان إجراء أصالة البراءة ونحوها، وإلا فلو أمكن العمل بهما وقامت الحجّة عليهما فلا حاجة لهذا الكلام

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

إطلاقاً، وهذا واضح(١).

من هنا، فمحاكمة هذا الدليل ـ إضافة إلى ما تقدّم ـ يفترض أن تكون في دليل الانسداد أيضاً، فنتركها إليه. والحاصل عدم صحّة هذا الدليل.

٢ ـ ٣. برهان الجمع بين الاحتياط وقانون الحرج

ثالث الأدلّة العقليّة على حجيّة مطلق الظنّ هو ما حكي عن السيد الطباطبائي، من أنّ عندنا علماً إجمالياً بوجود تكاليف في دائرة المشتبهات فيجب الاحتياط، لكن لما كان الاحتياط حرجيّاً لزم الجمع بين قاعدة الحرج وقاعدة الاحتياط، عبر الاحتياط بالمظنونات وتركه في المشكوكات والموهومات، وإلا لزم الأخذ بما هو باطل إجماعاً(٢).

وهذا الدليل ـ لمن يعرف ـ ليس سوى بعض فقرات دليل الانسداد بصيغه المتأخّرة، فيرد عليه ما يرد عليه، فلا نطيل، وهذا ما أشار له غير واحد من الأصوليّين(٣).

من هنا، فالمفترض لحلّ مسألة الدليل العقلي على حجية مطلق الظنّ، دراسة دليل الانسداد؛ لأنّ مقدّمات دليل الانسداد تجمع مجمل المقدّمات المتوقّعة في سائر الأدلّة تقريباً.

٢ ـ ٤. دليل الانسداد وحجيّة مطلق الظن، بيانات وانتقادات

يُقصد بالانسداد إقفال باب العلم والعلمي بالمباشرة أو الواسطة، وبالانسدادي من يرى ذلك. ويعبَّر عن من يرى انفتاح باب العلم بالانفتاحي. وقد ظهرت فكرة انسداد باب العلم منذ زمن سابق، حيث صرّح بها الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)،

---

(١) راجع: كفاية الأصول: ٣٥٥؛ وفرائد الأصول ١: ١٨١؛ وفوائد الأصول ٣: ٢٢٥؛ ومصباح الأصول ٢: ٢١٨.

(٢) نقله الأنصاري عن أستاذه شريف العلماء، عن السيد الطباطبائي، فانظر: فرائد الأصول ١: ١٨٢.

(٣) راجع: كفاية الأصول: ٣٥٦؛ وفرائد الأصول ١: ١٨٢؛ وفوائد الأصول ٣: ٢٢٥؛ ومصباح الأصول ٢: ٢١٨.

وجرى الحديث ـ شيعيّاً ـ عن أنّ عصر الطوسي (٤٦٠هـ) وما قبله هو عصر الانفتاح، أما بعده فهو عصر الانسداد، وصعوبة التوصّل إلى العلم في الدين.

وببداية القرن الحادي عشر الهجري، شرع الحديث عن دليل الانسداد والتفكير الانسدادي، وشهد ازدهاراً بالغاً في القرن الثالث عشر وبعض الثاني عشر، حتى طغت ـ بعد زوال الإخباريّة ـ ظاهرة الفكر الانسدادي، ووصلت أوجها مع الميرزا القمي (١٢٣١هـ)، لتعود الأمور فتعتدل نوعاً ما مع الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) الذي كان عصر بداية تراجع فكرة الانسداد، وإلغائها من البحث الأصولي، حتى حذف بعض العلماء كالإمام الخميني هذا الدليل من بعض دوراته الأصوليّة من رأس[1].

ولم يبق دليل الانسداد على حاله، بل تطوّر بمرور الزمن، لهذا كان له عدّة بيانات، نذكرها مع التركيز على الصياغة المتأخّرة أكثر من سابقتها، وهي ثلاثة بيانات:

البيان الأول: وهو البيان الذي طرحه الشيخ حسن صاحب المعالم والميرزا القمي، فيما اعتبره محمد تقي الإصفهاني أقوى الأدلّة وأظهرها، وإن حاول تفكيكه بتحويله إلى أربع مقدّمات، وحاصل هذا البيان:

١ ـ إنّ سبيل العلم بالأحكام الشرعية مقفلٌ غالباً في مثل عصرنا، مع استثناء ضروريّات الدين الواضحة والمعلومة.

٢ ـ لا نشك في أننا نشترك مع المكلّفين في عصر النصّ في الأحكام والتكاليف، فما كلّفهم الله به كلّفنا به أيضاً، نعم قد تكون الظهورات اللفظية حجّةً بالنسبة إليهم، أما بالنسبة إلينا فليست حجّة، إلا أنّ الأحكام الواقعيّة مشتركة بيننا جميعاً.

٣ ـ إنّ القرآن الكريم لا يفيد في نفسه سوى الظنّ، وكذلك الحال في أصل البراءة

---

(١) راجع حول مسألة الانسداد وتاريخ هذا الموضوع: حيدر حب الله، نظريّة السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٣٩٨ ـ ٤١١.

والإجماع، أما العقل فلا يقدّم لنا في الفقه شيئاً يُذكر ينفعنا.

٤ ـ طبقاً لما تقدّم، نعرف أنّ السبيل الوحيد لامتثال التكاليف المتعلّقة بنا يقيناً والشاملة لعصرنا وما بعده هو الظنّ؛ إذ أيّ سبيل آخر سوف يكون تكليفاً بما لا يطاق.

وعليه، لزم العمل بمطلق الظنّ[1].

البيان الثاني: وهو الصيغة التي اشتهر بها الشيخ الأنصاري، ثمّ تداولت بعده بكثرة وحاصلها:

١ ـ إنّ باب العلم، وكذلك باب الظن المعتبر المعبّر عنه بالعلمي، منسدّ في معظم المسائل الشرعية والفقهيّة.

٢ ـ إنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام الشرعية المشتبهة بالنسبة إلينا، كما لا يصحّ إجراء أصالة عدم وجود هذه الأحكام، وإنما يجب علينا ـ حتى مع الانسداد ـ تحمّل المسؤولية إزاء هذه التكاليف الإلهيّة.

٣ ـ ليس السبيل لامتثال هذه الأحكام الشرعية هو الاحتياط، ولا هو تقليد الآخر في فتواه ولا غير ذلك.

٤ ـ بناءً على ما تقدّم، يحكم العقل بعدم جواز الرجوع إلى الموافقة الوهمية كما لا يعتمد على الموافقة الشكّية، فيتعيّن العمل بالظن، فيكون حجةً[2].

البيان الثالث: وهو الصيغة التي قدّمها المحقّق الخراساني، وتداولها جماعةٌ من بعده وهي:

---

(١) انظر: معالم الدين: ١٩٢ ـ ١٩٤؛ والقوانين المحكمة ١: ٤٢٤؛ وهداية المسترشدين ٣: ٣٨٨ ـ ٣٨٩؛ والنراقي، عوائد الأيام: ٣٥٩.

(٢) راجع: فرائد الأصول ١: ١٨٣؛ وفوائد الأصول ٣: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ والعراقي، الأصول ٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ ومصباح الأصول ٢: ٢١٩؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ ونهاية الأصول: ٥٤٥ ـ ٥٤٦؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٣٣ ـ ٣٥؛ والحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٩ ـ ٤٠٠؛ ونتائج الأفكار ٣: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٦٦.

١ ـ إننا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف شرعية فعلية كثيرة في الشرع.

٢ ـ إنّ باب العلم والعلمي قد انسدّ إلى كثير من هذه التكاليف والأحكام، فليس بإمكاننا اليوم الوصول إليها.

٣ ـ إنّه لا يجوز لنا إهمال هذه الأحكام بحجّة الانسداد، بل لابدّ من التصدّي لها حيث ما أمكننا امتثالها.

٤ ـ إنه لا يجب الاحتياط هنا عند كلّ شك في حكم وجوبي أو تحريمي، بل إنّ الاحتياط هنا قد يغدو غير جائز أيضاً، وعلى المنوال عينه لا يصحّ هنا الرجوع إلى الاستصحاب، ولا التخيير، ولا البراءة، ولا فتوى هذا المجتهد أو ذاك..

٥ ـ إنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

وبضمّ هذه المقدمات إلى بعضها، نقف أمام خيارين لم يعد هناك من ثالث لهما ـ بعد استبعاد الاحتياط والإهمال والاستصحاب والبراءة والتخيير والتقليد و.. ـ وهما: الأخذ بما نظنّ به من أحكام، من أيّ منطلق جاء هذا الظنّ لا فرق، أو الأخذ بغير الظنّ، ولما كان الثاني ترجيحاً للمرجوح على الراجح، وكان هذا الترجيح قبيحاً عقلاً كما حكمت بذلك المقدّمة الخامسة، تعيّن الأخذ بالظنّ، وهذا هو معنى حجيّة مطلق الظن[1].

ولم يقف علماء الأصول صامتين أمام هذه المقدّمات بوصفها مسلّمات، بل قاموا بالبحث عنها، وتركّز البحث أكثر ما تركّز على المقدّمة الرابعة من مقدّمات البيان الخراساني، ونحن بدورنا نذكر مستند كلّ مقدمة، ثم أبرز ما نعلّق به عليها، بلا إطالة ولا دخول في تفاصيل الموضوعات أو ملحقات دليل الانسداد.

---

(١) انظر: كفاية الأصول: ٣٥٦ ـ ٣٥٧؛ والأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٧٤ ـ ٤٧٥؛ وله رأي في الإدغام؛ ودروس في علم الأصول ح٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ و..

٢ ـ ٤ ـ ١ ـ مبدأ ثبوت التكاليف وتكوّن علم إجمالي

المدماك الأوّل الذي يقوم عليه دليل الانسداد، هو مبدأ وجود تكاليف شرعيّة تتعلّق بنا، بحيث يتكوّن لدينا علم إجمالي بوجود أحكام شرعيّة في دائرة الوقائع التي تحدث كلّ يوم في حياة الإنسان، وسبب طرح هذه المقدّمة أنه من دونها لا معنى للبحث كلّه؛ إذ نحن نسعى لامتثال التكاليف، فإذا لم يكن هناك تكاليف فعلية فالموضوع منعدم، كما هو واضح.

أما الدليل على هذه الفكرة، فهو ما نعلمه يقيناً من شريعة الإسلام وأنها خالدة باقية إلى يوم القيامة، وهذا أمرٌ معلوم متيقّن على المستوى العقائدي والكلامي عند المسلمين، فلا حاجة للبحث فيه، لهذا لم يقف الأصوليّون عند هذه المقولة هنا.

نعم، كان الحديث مركّزاً أكثر على مسألة وجود علم إجمالي بالتكاليف؛ حيث ردّ الأصوليّون على هذا العلم الإجمالي الذي طرحته صيغة المحقّق الخراساني بأنه علم منحلّ انحلالاً حقيقياً بقانون انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، ذلك أنّ هذا العلم يقف إلى جانبه العلم الإجمالي بوجود التكاليف الإلهية في ضمن الروايات الموجودة بين أيدينا والتي نعلم إجمالاً بمطابقة بعضها للواقع فينحلّ العلم الإجمالي الكبير في دائرة كلّ المشتبهات إلى العلم الإجمالي الصغير في دائرة الروايات والأخبار، وهو العلم الذي طرحه الشيخ الأنصاري في بحث أدلّة حجية خبر الواحد العقلية المباشرة، والذي تقدّم الحديث عنه سابقاً.

من هنا، عبّر بعضهم عن العلم الإجمالي الكبير إذا أخذنا به وعملنا وِفْقَهُ، بأننا نقول بالانسداد الكبير، أما لو حللناه وأخذنا بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة الروايات فقط، كنّا من القائلين بالانسداد الصغير حسب تعبير هذا البعض.

ونضيف بأنّنا في الدليل العقلي على حجية خبر الواحد ناقشنا الانسداد الصغير فتلك المناقشات تجري هنا بعينها، فإذا كان الانسداد الصغير منحلاً فسينحلّ بطريق أولى الانسداد الكبير، وهذا واضح. من هنا لا نؤمن بأصل البنية التحتيّة التي يقوم عليها

دليل الإنسداد من هذه الزاوية.

ولا فرق فيما نقول هنا من الانحلال بين أن يكون سبب اللجوء إلى دليل الانسداد هو إغلاق باب الظنّ الصدوري، أو إغلاق باب فهم النصّ واستحالة التفسير وسقوط حجية الظهور مع ندرة النصوص اليقينية الدلالة في الكتاب والسنّة؛ لأنّ العلم الإجمالي الصغير سوف يعود للتبلور في دائرة نصوص الكتاب والسنّة أيضاً.

٢.٤.٢ . مبدأ انسداد باب العلم والعلمي

برهان الأصوليّ الانسدادي على هذا المبدأ ـ المقدّمة، قائمٌ على سلسلة نظريات في أبواب أصوليّة عدّة، أبرزها نظريّتان أساسيّتان لعبتا معاً أو إحداهما دوراً في إقناع مثل الميرزا القمي بالانسداد وهما:

أ ـ نظريّة اختصاص الخطاب بالمشافهين ونظرية اختصاصه بالمقصودين بالإفهام، بمعنى أن نعتبر أنّ الخطابات خاصّة بمن شوفه بالنص وكان في عصر الصدور أو النزول وقصد إفهامه، وهذه نظريّة في حجية الظهور تفصّل في الحجية بين المشافهين فالظهور حجّة بالنسبة إليهم، وبين غيرهم ممّن يسمّى بالغائب، كما لو كان حياً عصر النص لكنه غاب عن مجلس التخاطب، وبالمعدوم كما في الذي لم يكن موجوداً ككلّ الأجيال اللاحقة إلى زماننا وما بعده، فإذا ذهبنا إلى نظرية اختصاص الخطاب بالمشافهين لم يعد الظهور القرآني ولا غيره حجّةً بالنسبة إلينا، على كلام وتفصيل مذكور في محلّه، وهذا ما يسدّ باب الاستفادة من هذه الظهورات، وكذلك الحال مع نظرية المقصودين بالإفهام.

ب ـ نظرية بطلان حجيّة خبر الواحد بالخصوص، فنظريّة إبطال حجية خبر الواحد تمثل انسداداً على مستوى الصدور، أما نظريّة إبطال حجية الظهور فتمثل انسداداً على مستوى الدلالة، وبتماميّة هذين العنصرين أو أحدهما ـ خاصّة الأوّل ـ يحصل انسداد باب العلمي، أما العلم فانسداده عندهم بات واضحاً بل هو من معالم المدرسة

الأصولية المتأخّرة، لاسيما بعد الوحيد البهبهاني.

إذن، فلا يوجد برهان خاص على انسداد باب العلم والعلمي، وإنما البرهان هو بعض النظريّات الأصولية في بابي: خبر الواحد وحجية الظهور بالدرجة الأولى، ويزداد الأمر أشكلةً مع الانهيارات التي حصلت في باب حجية الشهرة الفتوائيّة والإجماع المنقول.

وهذه المقدّمة هي ـ كما يقول الشيخ الأنصاري[1] ـ عمدة دليل الانسداد، وقد سمّي الدليل باسمها، ولما كان مفاد هذه المقدّمة لا يمكن حلّه إلا بحلّ نظريات أخر في علم الأصول لم يقدّم الأصوليون هنا جواباً محدّداً، بل اكتفوا ـ غالباً ـ بالإحالة على نظرياتهم في حجيّتي الظهور والآحاد[2]، ولما كان المشهور هو حجيّة الظهور للمشافه وغيره والمقصود بالإفهام وغيره، وكذا حجيّة الآحاد، لم يعد هناك موضوع لدليل الانسداد؛ لأنه إذا لم ينفتح باب العلم بهاتين النظريّتين فإنّ باب العلمي سوف يُفتح بالتأكيد.

ويمكن أن نضيف بأنّ باب العلم والعلمي لا ينسدّ حتى لو أنكرت حجية خبر الواحد، شرط الأخذ بالإطلاق في حجيّة الظهور، طبقاً لما بيّناه سابقاً من وفاء القرآن الكريم والعقل وسيرة العقلاء والمتشرّعة والأخبار المتواترة أو تلك الموثوقة الاطمئنانية بحجمٍ وافر من الأحكام الشرعية، فلا دليل بعدها على الانسداد، فلا نعيد.

ومن هنا يظهر عدم صحّة ما ذكره السيد الخوئي والشهيد الصدر، من أنّ القائل

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٨٤.

(٢) انظر نقودهم في: عوائد الأيام: ٣٧٧؛ وكفاية الأصول: ٣٥٧؛ ودرر الفوائد: ١٣٢، والأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٨؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٣٨٨؛ وأنوار الهداية ١: ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٢١١ ـ ٢١٢؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٧٥؛ ودروس في علم الأصول، ج٣ ق١: ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ ونتائج الأفكار ٣: ٢٦٩؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٣٨ ـ ١٣٩؛ وتسديد الأصول ٢: ١١١؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٤٥؛ ووسيلة الأصول: ٥٣٤ ـ ٥٣٧؛ ومنتهى الأصول ٢: ١٦٦ و..

بالانفتاح لابدّ له من ضمّ القول بحجيّة الظهور مطلقاً مع حجيّة الآحاد، فلا يكفي القول بأحدهما لتحقيق الانفتاح[١]؛ فالقائل بالانفتاح يمكنه تحقيق الانفتاح بإطلاق حجيّة الظهور[٢] بلا حاجة إلى خبر الواحد، دون العكس، فالأخذ بأخبار الآحاد لا يحقّق الانفتاح إذا لم يكن الظهور حجّةً مطلقاً، كما هو واضح، وتقدّم الكلام عن هذه القضيّة فلا نعيد.

٢ ـ ٤ ـ ٣. مبدأ عدم جواز الإهمال

استدلّ الأصوليّون على هذا المبدأ بمعزل عن مبدأ العلم الإجمالي السابق، فحتى لو تغاضينا عن ذلك العلم الإجمالي يبقى الاهتمام بأمر التكاليف الشرعية لازماً؛ لأننا نعلم علم اليقين بأنّ المولى سبحانه لا يرضى بإهمال دينه وشريعته وغضّ الطرف عنها وتجاهلها مهما كان الأمر، دون استناد إلى العلم بالترخيص أو الظنّ المعتبر أو الأصول العمليّة المعتبرة.

وهذه المقدّمة ـ بعيداً عن أصالة البراءة ـ واضحة معلومة، مؤكِّدة لمقتضيات العلم الإجمالي أو متماهية معها، لم يقف عندها الأصوليّون وقوفاً يُذكر، إنما الكلام في جواز هذا الإهمال استناداً إلى مثل أصالة البراءة ونحوها، وهو ما تكفّلت به المقدّمة الرابعة.

وعليه، فالمقدّمتان الأولى والثانية غير تامّتين على إطلاقهما، على خلاف المقدّمة الثالثة بالصيغة التي بيّناها، فهي تامّة لا غبار عليها بعيداً عن مثل أصالة البراءة.

٢ ـ ٤ ـ ٤. مبدأ بطلان السبل الأخرى

نقصد بهذا المبدأ عدم إمكانيّة تقديم أيّ حل آخر لمعضلة الانسداد، إذ لو تقدّم حلّ آخر وكان صحيحاً لأعاق حصر الموقف بتقديم الظنّ، وحلّت المشكلة قبل الوصول

---

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٢) وكلامنا جارٍ على ما هو السائد بينهم في فهم النصوص، والحديث عن مسألة الظهورات الظنيّة.

إلى مسألة تقديم الراجح أو المرجوح، وقد استعرض البحث الأصولي سلسلة حلول في المقام، وكان مطلوباً من الانسدادي أن يبطل هذه الحلول، ليصل إلى حلّه المختار بوصفه الحلّ الحصري، وهو العمل بالظنّ، ولعلّ من أوائل من بدأ بإثارة هذه الحلول كالبراءة والاحتياط ـ كما يقول الأنصاري(1) ـ هو المحقّق جمال الدين الخوانساري (١١٢٢ أو ١١٢٥هـ)، من هنا يلزم استعراض الحلول المقترحة بوصفها بديلاً عن الاعتماد على الظنّ، وهي عدّة حلول:

الحلّ الأول: التقليد والرجوع إلى الغير

الحلّ الأوّل هنا هو أن نرجع ـ عند اشتباه الأمر ـ إلى الغير، فنقلّده ونتّبعه، وبهذا نحلّ القضيّة بالنسبة إلينا، مثل أن نرجع إلى أحد الفقهاء الكبار في عصر الانفتاح كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي ونقلّده ونتّبعه، مستندين إلى دليل رجوع الجاهل إلى العالم، فنحن في عصر الانسداد جاهلين بالأحكام علماً وعلمياً، أما هؤلاء فهم عالمون بها، فنرجع إليهم بمقتضى السيرة العقلائية الدالّة حتماً على رجوع الجاهل إلى العالم، وبهذا تحلّ المشكلة من رأس، ويكون لنا في ذلك مبرّر شرعي، بلا حاجة إلى الرجوع إلى الظنّ.

وقد نوقش الاستناد إلى هذا الحلّ بعدّة مناقشات، أبرزها:

المناقشة الأولى: إنّ التقليد وظيفة الجاهل حيث يرجع إلى العالم، لا أنه وظيفة العالم الفاضل الذي يرى خطأ مدّعي الانفتاح، أفلا يكون رجوعه إليه من رجوع الفاضل إلى الجاهل؟! فمدّعي الانفتاح من وجهة نظر الانسدادي جاهلٌ بالجهل المركّب، فكيف نلزمه بالرجوع إليه والاعتماد على قوله حينئذ؟!(2).

وهذا الجواب صحيح على صعيد دور وتأثير عدم حجية الظهور لغير المشافهين وغير المقصودين بالإفهام في تحقيق الانسداد، ذلك أنّ جميع الفقهاء منذ بداية عصر

(١) فرائد الأصول ١: ١٨٤.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٠؛ وفرائد الأصول ١: ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٢٧.

الغيبة الكبرى ـ شيعياً ـ ووفاة رسول الله ﷺ ـ سنياً ـ ليسوا مشافهين ولا مقصودين بالإفهام طبقاً لنظرية التفصيل في حجية الظهور، فلا يكون الظهور حجّةً بالنسبة إليهم عند الانسدادي، أما لو كان مستند الانسداد هو إنكار حجية خبر الواحد ـ وهو ما لم نوافق عليه لوحده ـ فهذا الإشكال غير وارد بالنسبة لعصر ما قبل الطوسي؛ إذ يمكن أن يدّعى أنّ الأخبار بالنسبة إليهم كان لهم سبيلٌ للعلم بها، بقطع النظر عن صواب علمهم بالصدور في هذا الخبر أو ذاك، على خلافنا نحن حيث ليس لدينا هذا العلم، فعلى هذا التقدير لا يصحّ القول بأنّ العالم اليوم هو فاضل بالنسبة للمرتضى، وهذا واضح؛ بل هو جاهل، نعم إذا ثبت له في مورد هنا أو هناك بطلان ما توصّل إليه المرتضى مثلاً، صحّ له ذلك في هذا المورد.

المناقشة الثانية: ما ذكره الشيخ الأنصاري[1]، من الاستناد إلى الإجماع القطعي المانع عن مثل هذا التقليد، فالفقه مجمعٌ على عدم صحّة تقليد علماء العصور اللاحقة لعالمٍ من العصور السابقة أو تقليد فقيه لفقيه آخر في العصر نفسه.

وهذا الجواب لا يُقنع الانسداديَّ؛ لأنّ المفروض عنده أنّ الفقه إنما توصّل لهذه النتيجة وكثير غيرها انطلاقاً من الاعتقاد بفرضيّة الانفتاح؛ لأنّ الانفتاحيين يرون العلماء جميعهم قد انفتح لديهم باب العلم والعلمي فلا معنى لأن يقلّدوا بعضهم، أما الانسدادي الذي لا يرى وجود علماء في عصر الانسداد، بل الجميع جاهل عنده، فلا يمكنه أن يتصوّر إلا تقليد الجاهل للعالم، فيرجع إلى الانفتاحيِّ العالِم حينئذ ويكون رجوعه إليه رجوعاً من الجاهل إلى العالم، خاصّة إذا لم يثبت لديه شرط الحياة في المقلَّد. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإجماع المدّعى ـ لو تمّ وكان حجّةً ـ مقداره المتيقّن ظرف الانفتاح ولا يُحرز انعقاد إجماعهم هذا في ظرف الانسداد، فيؤخذ بالقدر المتيقّن فيما هو دليلٌ لبّي كما نعرف.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٠٧.

نعم، الانسدادي لا يمكنه تقليد علماء عصره أو العصر الذي يرى الانسداد فيه؛ لأنه سيعتقد حينئذ أنّ هذا الانفتاحيَّ يتوهّم الانفتاح، ومن ثمّ فليس هو في الحقيقة عالماً بل جاهل، فلا معنى لرجوعه إليه حينئذ، وبهذا يعود الإشكال الذي سجّلناه على المناقشة الأولى لهذا الحلّ هنا بعينه.

بل ربما أمكننا القول بأنه بناءً على نظرية الكشف لا الحكومة يصبح الانسداديّ عالماً بالحكم ولو بالتنزّل، فلا معنى لرجوعه لغيره.

وبعبارة مختصرة: إنّ الاستدلال بالإجماع هنا مدركيٌّ قائم على قناعات مسبقة لا يؤمن بكثير منها الانسدادي، فلا معنى لجعله حجةً عنده.

وعليه، **فالصحيح أنّه يجب التفصيل في منطلق الانسداد**، فإن كان هو الإشكال المعروف في إطلاق حجيّة الظهور فلا معنى لمقولة التقليد؛ لتساوي الجميع في مبرّر الجهل واعتقاد الانسداديّ خطأ مدّعي الانفتاح، فلا يشمله دليل التقليد، وأما إذا كان هو ضياع قرائن الوثوق بأخبار الآحاد مع إنكار حجية الخبر الظنّي بعنوانه، أمكن تصوّر التقليد حلاً للمشكلة هنا بالأخذ بأنظار عصر الانفتاح، إلا اذا حصل اجتهادٌ بخطأ طرائقهم في تحصيل العلم بالأخبار آنذاك، فعلى بعض أوجه نظرية الانسداد يفترض بالانسدادي الشيعي أن يأخذ بسدّ باب الاجتهاد وتقليد الطوسي ومن قبله، كما حصل مع أهل السنّة. ولعلّ هذا لوحده منبّهٌ على خطأ مقولات الانسداد.

الحلّ الثاني: الاستناد إلى القرعة وأمثالها

جاء هذا الحلّ في كلمات بعض الأصوليّين كالسيد الخوئي، بمعنى الاستناد إلى دليل القرعة القطعي لحلّ مشاكل الفقه الإسلامي، فدليل القرعة قد يكون ـ كما ذهب إليه غير واحد كالإمام الخميني[1] ـ هو البناء العقلائي والوجدان البشري، مما قد يرجع إلى

(١) الخميني، الرسائل ١: ٣٤٦ ـ ٣٥٢.

حكم العقل العملي، وكلاهما دليل قطعي يستند إليه هنا بالنسبة للانسدادي.

ولا يُفترض استغراب هذه الحلول، ففي عالم الانسداد كلّ الفرضيات محتملة، حتى أنّ الميرزا القمي نفسه مال للأخذ بالرؤى والمنامات إذا حصل منها الظنّ بالحكم الشرعي، مع تحفّظه عن جعلها قاعدة[١]، وهذا ما يفتح الباب أمام حلول عديدة من هذا النوع.

وعلى أية حال، فقد نوقش في الاعتماد على القرعة هنا بقيام الضرورة على عدم الاعتماد عليها في الشبهات الحكميّة، بل في كثير من الشبهات الموضوعيّة، فيُعلم يقيناً بطلان هذا السبيل[٢].

وهذا الجواب غير دقيق؛ لأنّ الانسدادي يمكن أن ينظر إلى هذه الضرورة بوصفها ضرورة الانفتاحي أو ضرورةً في ظرف الانفتاح، أما مع الانسداد فإنّ حكم العقل أو العقلاء بالقرعة لابدّ أن يجري هنا لحلّ المشكلة، ولا يبدو أنّ الانسدادي يعتمد هنا في مسألة القرعة وأمثالها على أخبار القرعة، فقد لا تكون قطعية الصدور عنده، ولو كانت كذلك فلا يبدو أنها قطعيّة الدلالة، وإنما يفترض أن يرجع إلى مثل دليل العقل أو الفطرة أو السيرة العقلائيّة في هذا الأمر، لتعميقه لصالحه، لهذا لا معنى للإيراد عليه بورود القرعة في موارد محدودة من الشبهات الموضوعيّة مما يرجع إلى دليل الأخبار.

فالصحيح في حلّ الموضوع أنّ القرعة ـ عقلاً وعقلائيّاً ـ آخر الأدلّة والمستندات، لا تكون إلا عند فقد تمام المعطيات المتوفّرة لحلّ المشكل، من هنا فهي لا تسبق حكم العقل باتّباع الظنّ، لاسيما على الكشف في نظريّة حجيّة مطلق الظنّ وعلى عدم أماريّة القرعة في بابها، فإذا تمّ دليل الانسداد لم تصل النوبة إلى القرعة، نعم إذا سدّت الحلول كلّها ومع ذلك لم يتمّ دليل الانسداد أمكن تصوّر القرعة؛ فالقرعة تقع بعد دليل

(١) القمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٢) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٢٧.

الانسداد لا في مقدّماته، فلا صحّة للرجوع إليها هنا.

نعم، لو قلنا بأنّ الفهم العقلي والعقلائي والنصّي معاً للقرعة يسلبها حيثية الكشف والأمارية عن الواقع، وأنّها مجرّد طريق عقلائي لفضّ النزاعات لا غير، فربما يكون أصل إقحامها هنا محلّ تأمّل.

الحلّ الثالث: الرجوع إلى الأصول العمليّة

وهذا هو الحلّ الأخير المتوفّر، وفي هذا الحلّ توجد سبل عدّة هي:

السبيل الأول: الاستناد إلى أصالة البراءة

السبيل الأوّل لحلّ الموقف هنا هو أن نستند إلى أصالة البراءة، فنجريها عند الشك في كلّ تكليف، وبهذا تكون بيدنا حجّةٌ بيننا وبين ربّنا، بلا حاجة إلى افتراض العمل بالظنّ.

وقد رُفض هذا السبيل ونوقش، ويمكن أن يناقش:

أوّلاً: إنّ إجراء أصالة البراءة هنا مطلقاً غير صحيح؛ لأنّ إجراءها معناه طرح أكثر الأحكام الفرعيّة، وهذا أمرٌ نقطع ببطلانه؛ فإنّ من يريد التعبّد بالمعلوم من الأحكام والتشريعات ـ وهي قليلة جداً، خاصّةً عند الانسدادي ـ يكون في الحقيقة خارجاً عن التعبّد بدين الإسلام، فنحن على يقين برفض الشارع إجراء البراءة في تمام هذه الموارد، فهو أمر مرغوب عنه قطعاً[1].

وهنا لمزيد من التوضيح والتعليق نقول:

أ ـ إذا كان الانسداديّ يتبنّى إنكار الآحاد والظهورات معاً، ويرى أكثر النصوص

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٨٥ ـ ١٨٩؛ وكفاية الأصول: ٣٥٧؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

آحاد وظهورات، فمن الطبيعي أنه سوف يفقد مرجعيّة أكثر نصوص الكتاب والسنّة معاً، وقد يصدق في حقّه الإشكال المتقدّم، وكذلك إذا أنكر حجيّة الظهورات فقط مع اعتقاده بأنّ أكثر ما بأيدينا ظهورات غير حجّة.

ب ـ وأما إذا كان منكراً لحجيّة الآحاد دون الظهورات، فدعوى الخروج عن الدين في حقّه في غاية الإشكال كما تقدّم سابقاً، خاصّة عندما يكون في مورد أكثر أخبار الآحاد عمومات قرآنيّة شاملة أو سير وبناءات كاشفة أو ممضاة قطعاً ونحو ذلك. ولو كان هذا الأمر قطعيّاً ضرورياً كما يقولون، فلماذا أتعبوا أنفسهم على امتداد أكثر من ألف عام ـ سنّةً وشيعة ـ في بحث الدليل على حجية خبر الواحد؟!

فالصحيح ـ بصرف النظر عن إشكالية العلم الإجمالي نفسه ومتطلّباته ـ هو التفصيل وفق منطلق الانسداد عند الانسدادي، وإن كنّا قلنا سابقاً بأنّ إنكار الآحاد فقط ليس انسداداً من رأس.

ثانياً: إنّ إجراء البراءة هنا ينافي العلم الإجمالي بوجود تكاليف في دائرة الوقائع المشتبهة، فنحن افترضنا في المبدأ الأوّل من مبادئ دليل الانسداد تبلور علم إجمالي بعدد من التكاليف في دائرة الوقائع والأحداث المشتبهة من حيث الحكم، فكيف يمكننا إجراء البراءة مع وجود هذا العلم الإجمالي؟![1].

وهذه المناقشة ـ بقطع النظر عن انحلال العلم الإجمالي المذكور وفقاً لحالة الاضطرار إلى بعض الأطراف ـ لا يمكن القبول بها إذا أُريد منها المنع عن إجراء البراءة مطلقاً، نعم إطلاق جريان البراءة فيه مشكلة لولا الحلول القادمة.

هذا كلّه بصرف النظر عن أصل لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، ودعوى حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة؛ فإنّ لنا كلاماً في أصل هذا الموضوع وتفصيلاً، نتركه لمحلّه.

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٨٩ ـ ١٩٠.

ثالثاً: إنّ هذا السبيل في الحل تارةً نقصد به البراءة العقليّة، وأخرى نريد به البراءة الشرعية:

أ ـ فإن أريد البراءة العقلية، فيرد عليها:

١ ـ إنها باطلة من رأس، لصحّة مسلك حق الطاعة دون قبح العقاب بلا بيان.

٢ ـ إنه إذا كان دليل الانسداد مفاده حجية الظن على الكشف، فسوف يكون الظنّ في حال الانسداد بياناً عن الواقع، فيكون وارداً على قاعدة البراءة العقلية؛ لأنّ موضوعها عدم البيان، والعقل يقول في دليل الانسداد: إنّ الظن بيان، فلا معنى لإجراء البراءة.

وعليه فالبراءة العقلية لا صحّة فيها، إما مطلقاً أو على تقدير الكشف.

ب ـ وأما إذا أريد البراءة الشرعية، فهنا إما أن يكون مدركها الكتاب أو أخبار الآحاد، لعدم وجود نص قطعي من السنّة على قاعدة البراءة، وعليه:

١ ـ إذا كان مدركها الكتاب، مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ (الإسراء: ١٥)، وكان الانسداديّ رافضاً لحجيّة الظهور بشكل يشمل مثل دليل البراءة، لم يعد يمكن استنباط أصالة البراءة الشرعية؛ لعدم حجيّة الظهور الدالّ عليها. نعم إذا كان مرجع الانسداد هو إنكار أخبار الآحاد فقط، أمكن إجراء البراءة بلا محذور في ذاتها بعد استنباطها من نصّ الكتاب، وتكون مقدّمةً على حجية مطلق الظن على الحكومة؛ لتوقّفها على عدم الترخيص وقد جاء.

٢ ـ وأما إذا كان مدركها أخبار الآحاد، فلا إمكانية لاستخراج أصالة البراءة الشرعيّة؛ لأنّ القائل بالانسداد، لا يخلو حاله من أن ينكر أخبار الآحاد أو الظهورات، وعلى الحالين لا يمكن استنباط أصالة البراءة الشرعية من مثل حديث الرفع[1].

فادّعاء إمكانية إجراء البراءة مطلقاً فيه عجز في المقتضي في حدّ نفسه.

---

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

وهذه المناقشة تامة جداً من حيث منهجها، إذا تمّت فرضياتها، لاسيما فرضية أنّ دلالة الآية أو الرواية على البراءة بالظهور، وإلا فلو قلنا إنها تفيد الاطمئنان بالمراد أشكل الأمر هنا، كما أنّه لو لم نقل بمسلك حقّ الطاعة ـ كما هو الأقرب ـ لم تسجّل بعض الملاحظات على أصالة البراءة العقليّة.

وعليه، فإجراء البراءة محلّ تفصيل في المسألة طبقاً للنظريّات المتّخذة.

السبيل الثاني: الاستناد إلى أصالة الاحتياط

في النقطة المقابلة للاعتماد على أصالة البراءة، تقع فرضية سبيل آخر لحلّ المأزق، ألا وهي الاعتماد على أصالة الاحتياط في تمام موارد الشك في الحكم الإلزامي الوجوبي أو التحريمي، ما لم نحرز الترخيص، وهذه النقطة بالذات أثارت جدلاً بين علماء الأصول، لاسيما في إفضاء هذا الاحتياط العام إلى العسر والحرج واختلال النظام و..

فالاحتياط هنا إما أن نستند فيه إلى اعتبار الاحتياط هو الأصل الأولي، كما يذهب إليه القائلون بمسلك حق الطاعة كالسيد الصدر، أو اعتباره الأصل الأولي والثانوي، كما ذهب إليه مشهور الإخباريّين في الشبهات الحكميّة التحريمية، أو نستند فيه ـ وهو الأهم ـ إلى العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع المشتبهة، والذي قام عليه ـ كما ذكرنا ـ دليل الانسداد نفسه.

من هنا، سجلّت وتسجل ملاحظات عدّة على هذا السبيل، أبرزها:

الملاحظة الأولى: ما ذكره الشيخ الأنصاري وتبعه عليه غيره، من انعقاد الإجماع القطعي على عدم وجوب مثل هذا الاحتياط، ليس في حال الانفتاح فحسب، بل في حال الانسداد أيضاً، فإننا نجد الوعي الفقهي مطبقاً على أنّ التعامل مع الشريعة برمّتها أو أغلبها لا يمكن أن يكون عبر إجراء قانون الاحتياط، كما لا يمكن أن يكون وفق البراءة، فهذا الإجماع ذو طرفين في الاحتياط والبراءة معاً[1].

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٩٤؛ وانظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

وهذا الإجماع بهذا المقدار لا يكفي؛ وذلك أنه يحتمل أن يكون مستند الإجماع الفقهي هو استلزام الاحتياط التامّ للعسر والحرج، أو لاختلال نظام الحياة، وحتى لو كان إجماعهم أوسع دائرةً من قاعدة العسر والحرج فلا ينفع أيضاً، خلافاً لما يستوحى من كلمات السيد الصدر(١) ؛ ذلك أنّ السيد الصدر عاد وذكر وجهاً لدعم الإجماع فلماذا لا يكون هذا الوجه الذي سيأتي هو السبب في إجماعهم على عدم استخدام الاحتياط في أطراف الشريعة وأجزائها، فالإجماع هنا محتمل المدركية والاجتهادية؛ لوجود وجوه شرعية وعقلانية وعقلائيّة تدعمه، فلا يمكن الاستناد إليه إذا تمّ إحرازه صغروياً، فهذه الملاحظة على سلوك سبيل الاحتياط غير صحيحة.

وقفات مع الإشكاليّة المجتمعيّة للاحتياط

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد الصدر، من أنّ المستفاد من ذوق الشارع وطريقته في التبليغ وبيان الأحكام واهتمامه بتنظيم حياة الإنسان بمختلف شؤونها ومجالاتها، أنّه لا يقبل أن يكون الاحتياط هو مرجع المكلّفين، بل أكثر من ذلك لا يرضى بقيام الشريعة على الاحتياط، والسبب فيه أنّ الشريعة إذا نُظر إليها بوصفها أحكاماً فرديةً بحتة أمكن تعقّل الاحتياط فيها، بحيث يرغب الشخص في بناء حياته الفردية على الاحتياط، إلا أنها ليست كذلك، بل تتصل بالسياسة والاجتماع والقضاء و.. وهذه المجالات حياتية واسعة لا يمكن تصوّر بنائها على الاحتياط، فكيف يمكن الاحتياط في كتاب القضاء مثلاً؟! ولا فرق بين باب وباب حتى نميّز في تطبيق الاحتياط هنا وهناك.

وهذا معناه بكلمة جامعة: إنّ مرجعيّة الاحتياط مساوقة لتعطيل الشريعة وأغراضها الأساسيّة(٢).

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٤٤٤.

وهذا الوجه صحيح ودقيق جداً، لكنّه ليس شيئاً مغايراً ـ إذا قمنا بتحليله ـ لمقولة اختلال النظام أو العسر والحرج أو لزوم مفاسد نوعيّة أخر، غايته أنّ صيغته جامعة تحاول أن تنأى بنفسها عن سائر الصيغ، فإذا لم يلزم العسر والحرج ولا اختلال النظام ولا ارتباك أمور الحياة، فأيّ شيء اسمه مساوقة الاحتياط لتعطّل الشريعة؟! وسيأتي مزيد تعميق لهذه النقطة، فهذا الوجه صحيح إلا أنه لا يوضح طبيعة المردودات السلبية لظاهرة الاحتياط على وجه جيّد، وسيأتي ما يفيد إن شاء الله.

الانسداد بين قانون الاحتياط وقاعدة نفي الحرج

الملاحظة الثالثة: ما ذكره الشيخ الأنصاري، ووقع معركة آراء بينه وبين الآخوند الخراساني، وهو أنّ الاحتياط يلزم منه العسر والحرج الشديدين، فإذا أريد الإتيان بكلّ ما نحتمل وجوبه وترك كلّ ما نحتمل حرمته، فهذا أمر بالغ الصعوبة.

حاوِل تطبيق ذلك على كتاب الطهارة فقط، فكيف ستكون حياة الإنسان المحتاط في أغلب قضاياها، وجلّ ما فيها أتى من أخبار الآحاد ودلالات الظهور في الآيات والأحاديث، بل حتى لو أريد تعليم قضايا الاحتياط للناس ورصد حالات تطبيقه من زاوية قوّة الاحتمال والمحتمل لذهبت أوقات المجتهدين والمقلّدين، ولصعبت الأمور للغاية على الناس وعلى الفقهاء معاً، هذا مضافاً إلى أنّ كثيراً من الموارد يلزم فيها اختلال النظام وارتباك حياة الناس ويتردّد أمرها بين المحاذير، كما في باب القضاء وغيره.

فهذا كلّه دليل قاطع على عدم إمكان تبنّي سبيل الاحتياط في هذه الموارد، فنقطع برضا الشارع عن ترك هذا الاحتياط، مما يسقط منجّزية العلم الإجمالي[1].

وقد نوقشت هذه الملاحظة التي تعكس ـ إثباتاً ونفياً ـ رؤية الأصوليين والفقهاء

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٩٥ ـ ١٩٦.

لموضوع الحرج والعسر واختلال النظام والاحتياط، بعدّة مناقشات، ونحن لن نطيل باستعراضها، بل سنركّز على المهم هنا، وهو:

أوّلاً: ما ذكره بعضهم، من أنّ الاحتياط إذا كان يؤدّي إلى العسر والحرج واختلال النظام، لزم إسقاطه حيث يحصل ذلك، لكنّ هذا لا يعني سقوطه بالمرّة، فهو مثل أيّ حكم شرعي يجب العمل به، لكن إذا أدّى في موردٍ إلى العسر سقط، فالاحتياط له مراتب ودرجات عديدة وأعلى مراتبه فيه اختلال النظام، ثم بعدها فيه عسر وحرج، لكنّ المراتب الدنيا والوسطى لا يحرز وجود عسر ولا حرج ولا اختلال فيها، فأيّ مبرّر لإسقاط هذا الاحتياط مطلقاً بمجرّد سقوط بعض مراتبه؟!

وهنا بإمكننا القول: إنّ المرتبة الموجودة للعسر هي الأخذ بالتكاليف المحتملة، أي أنّ الوقوف عند الاحتمالات هو ما يفضي إلى خلق مشكلة، بخلاف ما لو أخذنا بالمشكوكات والمظنونات، ومعه نترك المرتبة العليا وهي المحتملات، ونظلّ نأخذ بالمشكوكات والمظنونات، فيندفع العسر والحرج واختلال النظام(١).

وهذا الوجه جيّد لو كان مدرك الاحتياط هو نصّ شرعي.. أما هنا فالمرجع في الاحتياط عند القائل به هو العلم الإجمالي الموجود، فإذا حكّمنا قاعدة العسر والحرج ونحوها في دائرة الموهومات والمحتملات فقط، أو في أيّ دائرة أخرى، كان معنى ذلك انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكميّاً، ذلك أنّه سوف تجري أصالة البراءة في سائر الأطراف المظنونة والمشكوكة بلا معارض؛ فهذا من باب الاضطرار إلى بعض الأطراف حيث ينحلّ العلم الإجمالي تماماً، ولا يعود هناك مجال للتفصيل بين الإلزام بالاحتياط في رتبة دون أخرى.

يُضاف إلى ذلك إشكاليّة تحديد دائرة العسر، فهناك تبادل وترديد فيها، فما هي دائرة العسر والحرج؟ وكيف يمكن ضبطها لاسيما على الصعيد المجتمعي العام؟

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

وهذا الجواب الذي ذكرناه صحيح على غير نظريّة مثل المحقّق العراقي القائل بأنّ تنجيز العلم الإجمالي إنّما هو على نحو العلّية لا الاقتضاء، كما يرتبط بمسألة المعيّن من الأطراف وغيره، ويمكن تصحيحه على غير نظريّةٍ أيضاً، فهو تابع للمختار في مباحث العلم الإجمالي.

ثانياً: وهي الملاحظة التي أثارها المحقق الخراساني صاحب الكفاية، وحاصلها أنّ الاحتياط إذا كان يؤدّي إلى اختلال النظام فلا إشكال في سقوطه، أما إذا لم يؤدّ إلى ذلك بل اقتصر على الإفضاء إلى الحرج والعسر، فتقديم دليل العسر والحرج على دليل الاحتياط مشكل؛ وذلك أنّ قاعدة الحرج تتّصف بالحكومة على أدلّة الأحكام الأولية؛ لأنها تنفي الحكم الضرري والحرجي بنفي موضوعه فتكون حاكمةً، وهذا لا علاقة له بما إذا كانت الأحكام غير ضررية ولا عسرية، إلا أنّ حكم العقل بالجمع بينها أدّى إلى الاحتياط العَسِر، وهذا معناه أنّ قاعدة الحرج لما كانت تنفي الأحكام الشرعية الحرجية لم يكن لها علاقة بالحرج الموجود هنا؛ لأنّ هذا الحرج هنا هو حكم عقلي حرجي وليس حكماً شرعيّاً حرجيّاً، فلا يُنفى بالقاعدة.

نعم، إذا ذهبنا إلى أنّ قاعدة الحرج لا تنفي الحكم الحرجي بل تنفي الحكم الذي ينشأ الحرج من ناحيته، فهنا يمكن إجراء القاعدة؛ لأنّ الحرج هنا وإن كان نتيجة حكم العقل بالاحتياط، إلا أنّ السبب في ذلك يرجع إلى نفس الأحكام الشرعية المجهولة؛ لأنّ وجودها هو الذي دفع العقل للاحتياط، فهي منشأ الحرج وإن لم تكن حرجيةً[1].

ويجاب عن كلام الخراساني هذا:

١ ـ إنّ قاعدة نفي الحرج ليست نافيةً للحكم بلسان نفي الموضوع، وكذلك الحال في قاعدة نفي الضرر، إذ لو كانت كذلك للزم أن تكون مفيدةً لحرمة الحرج والضرر نفسه، لا لإلغاء الحكم الحرجي، فأنت عندما تقول: لا ربا بين الوالد وولده، فهذا

(١) كفاية الأصول: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

معناه نفي حرمة الربا، فإذا قلت: لا حرج أو لا ضرر، وفسّرتها بنفس الطريقة السابقة فسيكون المعنى نفي حرمة الضرر ونفي حرمة الحرج، كما أفادت هناك نفي حرمة الربا، وهذا شيء لا يعقل أن يفهمه أحد، حتى صاحب الكفاية، وعليه فلا معنى لنفي الضرر والحرج سوى نفي وجودهما في شريعة الإسلام، وهذا معناه أنّ هذه الشريعة لا ينتج منها أيّ ضرر وأيّ حرج، فإذا احتطنا هنا بحكم العقل، فإنّ ذلك ناتج عن إصرار هذه الشريعة على إبقاء أحكامها المجهولة حتى في هذه الحال، الأمر الذي دفع العقل للاحتياط، وهذا معناه أنّ الشريعة هي المسؤول الأول عن هذا الاحتياط العسير فلا يمكن أن تلزم بأحكامها بهذه الطريقة بما يفضي إلى العسر، وهذا هو تماماً ما يريده الشيخ الأنصاري(١).

وهذه الملاحظة التي قدّمها السيد الخوئي جيدة، إلا أنها في باب قاعدة نفي الحرج مشكلة من حيث آليّة التخريج التي تحملها؛ لأنّ الدليل الأساس الدالّ على نفي الحرج في الإسلام ليس لسانه «لا حرج في الإسلام» حتى نجعله شبيهاً بقولنا: «لا ربا بين الوالد وولده»، فيكون مفيداً لنفي حرمة الحرج وهو مستحيل، ولذلك لا يمكن استخدام طريقة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، بل المدرك هو مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (الحج: ٧٨)، وكذلك قوله سبحانه: ﴿**مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ**﴾ (المائدة: ٦)، واللسان هنا هو لسان (نفي الجعل على) لا نفي الحرج من الإسلام، وكلمة (على) تلغي فرضية الحرمة، حتى يكون المنفي هو حرمة الحرج، وذلك لصالح فرضية نفي الوجوب أو الوجود أو الدخول في العهدة، ومعنى ذلك أنّه لا وجود للحرج في الدين، ولما كان الحرج يأتي من متعلّق الحكم لا من الحكم نفسه بوصفه اعتباراً تشريعياً من الاعتبارات، ولما أيضاً لم يمكن النفي الخارجي للمتعلّق؛ لأنّ المولى هنا يتكلّم بوصفه مشرّعاً لا خالقاً، إذاً فنفي الحرج في الدين معناه

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

نفي المتعلّق استطراقاً لنفي الحكم، وبهذا لا يكون هناك محذور من هذه الجهة في نظريّة المحقق الخراساني، وستأتي ملاحظة أخرى تتصل بالموضوع إن شاء الله، فانتظر.

٢ ـ ما يمكننا الانتصار به للشيخ الأنصاري، من أنّ ظاهر مدرك قاعدة الحرج القرآني هو نفي جعل الحرج في الدين، ومعنى ذلك أنها لا تنظر إلى الموضوع ولا إلى المتعلّق مباشرةً، وإنما تنظر إلى تسبّب الدين بالوقوع في الحرج، فكلمة: لم أجعل عليك حرجاً في شريعتي وقوانيني، معناها أنّني لم أشرّع تشريعاً يوقعك في الحرج، فهي لا تنفي الحرج حتى تنفي الموضوع، ويكون نفي الموضوع طريقاً لنفي الحكم، وإنما تنفي جعل الحرج، والجعل فعل تشريعي، وعندما يسند إلى الحرج يكون معناه عدم جعل حكم يفضي إلى الحرج، بعد أن لم يكن ممكناً جعل الحرج من المقنّن بوصفه مقنّناً؛ لأنّ الحرج أمرٌ عيني خارجي لا يمكن للمولى بما هو مولى جعله.

وبناءً عليه؛ فالمنفي هو الجعل التشريعي للحكم الذي يَجعل على كاهل المكلّف حرجاً، فأيّ حكم يحمل المكلفُ حرجاً ناشئاً منه يكون منفياً بنصّ الآية القرآنية، وفيما نحن فيه تتسبّب هذه الأحكام الواقعيّة ـ ببقائها في حال الانسداد تطالب بامتثالها ـ في إيقاع المكلّف في الحرج، فلولاها لم يكن للعقل سبيل للإلزام بالاحتياط؛ فيصدق عرفاً أنها أفضت في الجملة إلى الحرج، وهو منفيٌّ بنص الآية؛ إذ لا فرق في الحرج الثابت على ظهرنا في الدين بين أن يلازم الحكم المجعول مطلقاً أو يثبت معه في بعض الحالات، وهو ما عليه عمل الفقهاء أيضاً، فهم ينفون الوضوء الحرجي في حالات الحرج رغم أنّ الوضوء ليس بذاته حرجياً ولا ملازماً للحرج، فالصحيح ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري، إذ لابد أن ننظر إلى المشرّع على أنّ نسبته لمجموع أحكامه نسبة واحدة.

٣ ـ ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ قاعدة الحرج يجب تطبيقها هنا وتقديمها حتى على نظرية صاحب الكفاية في بعض الموارد، والسبب في ذلك أنّ أطراف العلم الإجمالي هنا لها حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون من التدريجيات، بمعنى أن تكون الأطراف مما يقع من

المكلّف بالتدريج فلا يواجه مسؤوليّتها التطبيقيّة في لحظة واحدة، كما لو علم بتعلّق نذره بصوم يوم معيّن، وتردّد هذا اليوم بين الخميس والجمعة، وكان صومهما معاً حرجياً على العبد، فهنا إذا صام الخميس يحرز عدم وجوب صيام الجمعة؛ وذلك أنه إذا كان التكليف الواقعي هو صوم يوم الخميس، فقد تحقّق وبرأت الذمة، أما إذا كان هو يوم الجمعة فيسقط أيضاً؛ لفرض أنّ الإتيان به حرجي، فيرتفع بقاعدة الحرج، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ أطراف العلم الإجمالي الموجود في دليل الانسداد ليست عرضيةً بل طولية؛ لأنها تقع على امتداد حياة الإنسان، وعليه يمكن تصوّر حكومة قاعدة نفي الحرج هنا بالمقدار الحرجي على قاعدة الاحتياط.

الحالة الثانية: أن لا تكون من التدريجيات، كما في حالة العلم بنجاسة أحد الأواني، فإنّ الاجتناب هنا دفعي عن الجميع، فهنا إذا فسّرنا قاعدة نفي الحرج على مسلك الأنصاري كانت القاعدة مقدّمة هنا، وأما إذا فسرّناها على مسلك الآخوند الخراساني لم تكن كذلك(١).

وهذا الكلام صحيح وفق قواعد باب التدريجيات في العلم الإجمالي؛ فإذا تمت هناك صحّ هذا الكلام، وإلا فلا، والبحث موكول إلى محلّه، إلا إذا قيل في التعليق هنا بأنّ السيد الخوئي نظر إلى الموارد نظرةً تفصيلية جزئية فردية، فيما يبدو أنّ الآخرين نظروا إليها نظرة مجموعيّة.

٤ ـ ما ذكره السيد الصدر، من أنّ الاحتياط بالجمع بين المحتملات حتى لو كان حكماً عقلياً إلا أنه لا يمنع من نسبة الحرج إلى الشارع، وذلك أنّ هذا الحكم العقلي يمكن للشارع رفعه بالترخيص في بعض الأطراف؛ فإنّ حكم العقل بالاحتياط في باب العلم الإجمالي معلّق على عدم ورود ترخيص من المولى بالتنازل عن غرضه، فإذا ورد الترخيص انعدم موضوع حكم العقل حينئذ، لا أنه خصّص حكمه، ولا معنى للقول

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

بأنّ قاعدة نفي الحرج ناظرة إلى أحكام الشارع سبحانه لا إلى أحكام غيره، وذلك أنّ المقرّر في مباحث أحكام العقل أنّ العقل لا يحكم وإنما يكشف عن الواقع، فالعقل بحكمه بالاحتياط يكتشف أنّ الواقع يتطلّب ذلك، فيكون حكم العقل تابعاً للواقع التشريعي فيرجع إلى أحكام المولى، فتشمله قاعدة نفي الحرج، ولا موجب لانصرافها عنه[1].

وهذا الجواب صحيح طبقاً لتفسير قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وإن كان المقطع الأول من الجواب لا جديد فيه، من حيث إنه يرجع إلى روح نظرية الشيخ الأنصاري، وليس برهاناً عليها.

ونكتفي بهذ القدر من الأخذ والرد بعد بنائنا في رصد الأدلّة العقليّة هنا على الاختصار كما قلنا مراراً، وقد تبيّن صحّة ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري في تفسير قاعدة الحرج، ومعه تكون مقدّمةً على قاعدة الاحتياط هنا.

الملاحظة الرابعة: ما نراه الجواب الصحيح، وهو تعميق لملاحظة السيد الصدر المتقدّمة (الملاحظة الثانية)، وتعميق لمقولة العسر التي طرحها الشيخ الأنصاري (الملاحظة الثالثة)، وحاصل هذه الملاحظة: إنّ الهدف من وراء الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي عقلاً هو إفراغ الذمّة من عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، فإذا كانت هناك صلاة واجبة على المكلّف وشك في أنها الظهر أو العصر لزمه الاحتياط بالجمع بينهما لإفراغ الذمّة عن عهدة التكليف المعلوم، فإذا صلاها فقد أحرز أنّ أغراض الشارع قد تحقّقت دون أن يخرق أياً منها.

وهذه الفكرة التي هي روح الاحتياط وملاكه لا يمكن تطبيقها في مجال الانسداد؛ وذلك:

أ ـ لأنّ هذا المجال وسيع شامل لمختلف مرافق حياة الأفراد والجماعات، حتى أنه

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٤٤٠ ـ ٤٤١.

يتناول المشكوكات والموهومات، فإذا أريد الاحتياط فيها لزم خرق أهداف الشارع، وهذا نقض للغرض وخلافٌ للاحتياط نفسه في روحه وملاكه.

والسبب في ذلك أنّ الشريعة جاءت لتنظيم حياة الإنسان، وهذا التنظيم لا يقوم فقط على سلسلة المحرّمات والواجبات، بل جزء منه هو المباحات والرخص، ذلك أننا نعلم أيضاً أنّ بعض الإباحات اقتضائي، فليست ولادة المباح ناشئةً دوماً من عدم وجود مبرّر الحرام أو الواجب فيه، بحيث يخيّل لنا وكأنّ المباح يقع على هامش الحرام ويتأثر به، بل الكثير من المباحات تمثل حاجات ضرورية لقوام حياة الإنسان وتحقيق أغراض الشريعة، فعندما نحتاط في آلاف الموارد فقد أطحنا بآلاف المباحات قطعاً على مستوى الفرد والجماعة والأمّة، وهذا شيء يتأكّد من أنه يخرق قانون الحاجة إلى المباح في الشرع. وما يتصوّره كثير من المتشرّعة عن الشريعة أنها شريعة الحرام والواجب في غاية الخطأ؛ فإنّ المباح والحلال ركنٌ أساس لوصول الإنسان إلى كماله، فمن دون المباح ستكون الحياة جحيماً لا يُطاق لأيّ بشري؛ ولهذا لا يتردّد العقلاء في وصف شريعةٍ لا مباح فيها أو المباح فيها نادرٌ بأنها غير عقلية ولا عقلائية ولا عقلانية، لا لأنه لا ملاك للحرام ولا الواجب، بل لمسيس الحاجة إلى المباح، وعليه فشمول الاحتياط لهذا الحدّ نقضٌ صريح للغرض وخروج عن عقلانية المشرّع، تعالى العقل والله عن ذلك علواً كبيراً.

ب ـ ودعماً للنقطة السالفة، لكن من جهة ثانية عكسيّة، يظهر أنّ كثيراً من الموارد التي تجعل تحت قانون الاحتياط يفترض جعلها تحت قانون دوران الأمر بين المحذورين، وهذه نقطة ـ كغيرها من نقاط هذه الملاحظة ـ تطال بدرجة أو بأخرى مقولة الاحتياط عموماً، لا أقلّ في مجال الانسداد.

إنّ جهلنا بملاكات التشريعات يضاف إليه تعقيد الحياة النفسية والاجتماعية و.. للإنسان يجعل الاحتياطات ذات مردودات سلبية محتملة؛ خصوصاً عندما نضعها في سياق اجتماعي واسع؛ فكيف يكون الاحتياط في باب القصاص والعقوبات الجزائية

والجنائية؟! هل بإجراء العقوبات مما فيه محذور ظلم الناس، أو بعدم إجرائها مما فيه محذور التساهل مع الجريمة المؤدّي ـ بمرور الوقت وعلى مستوى مجتمع برمّته ـ إلى تنشيطها من جديد؟ كيف يمكن على مستوى مجتمع برمّته أن نحتاط في القضايا الجنسية؟ هل بإفساح المجال مما فيه محذور الوقوع في محرّمات أو بممارسة حظر احتياطي يؤدّي بدوره أيضاً إلى حالة اختناقٍ وكبتٍ ينفجر بعد فترة في المزيد من الانحرافات المذهلة والشذوذ الجنسي و..؟!

كيف يمكن الاحتياط في باب الجهاد الإسلامي ـ الإسلامي كحرب البغاة والطغاة؟ هل بعدم الحرب كما يراه بعضهم ويظنّه احتياطاً مما يؤدّي إلى فشل وإلغاء مشاريع النهضة في العالم الإسلامي وسقوط المسلمين في تخلّف قد يقضي على حياة أعداد أكبر منهم أو بالحرب الداخلية التي تُزهق الأرواح ولا يعلم مداها في كثير من الأحيان إلا الله سبحانه؟

إنّ إدخال التكاليف الشرعية في سياق الفهم الاجتماعي والحضاري سيجعل الكثير من الاحتياطات دائرةً بين محذورين لا يتضح أمرهما بسهولة ولا يحلّ معضلهما بالتنظير والجلوس في الغرف أو المكتبات.

ج ـ إنّ تطبيق قانون الاحتياط هنا يستدعي الوقوع العام في العسر والحرج الشديدين، بل الضرر أيضاً على مستوى المال في الحدّ الأدنى، والحديث عن إسقاط المرتبة العليا مما يوجب الحرج والضرر حديث ممتاز نظرياً، بيد أنه غير واقعي من الناحية العملية في أغلب الأحيان، فلماذا نختار المظنونات ونترك الموهومات والمشكوكات حتى يزول الحرج؟ وما هو المرجّح لهذا الاختيار في رفع محذور الحرج؟ مثلاً هناك عدّة صور لرفع هذا المحذور، مثل إبقاء الاحتياط في الدماء والأموال والفروج، وإسقاطه من سائر الأمور، فهذا يوجب سقوط الحرج أيضاً، كما أنّ الحرج قد يسقط بالأخذ ببعض المظنونات وبعض الموهومات وبعض المشكوكات على أساس حساب قوّة الاحتمال والمحتمل معاً، بل قد يختلف الحال من شخص إلى آخر ومن

زمان إلى آخر، فربّ فرد يمكنه الاحتياط بلا حرج في نسبة تسعين بالمائة من الوقائع المشتبهة، فيما يقع شخص ثانٍ في الحرج في هذا المعدّل، فكيف يمكن أن نعمّم القاعدة حينئذ لتكون النتيجة هي الأخذ بالمظنونات فقط؟ إنّ هذا كلّه معناه عدم إمكان الإفتاء بعد اليوم على نسق واحد، لاختلاف معايير ومعدّلات ومفردات الحرج بين الناس تبادلاً وترديداً، أو إيكال ذلك إلى اختيار كل مكلّف، وهل يمكن إدارة مجتمع بهذه الطريقة؟ أو الحفاظ على مصالح الدين عبر إحالة الأمر إلى كل مكلّف أن يختار مجموعة أطراف تحقّق رفع الحرج عنه؟

فتقديم قاعدة العسر والحرج صحيح كما قلنا سابقاً ـ وبقطع النظر عما تقدّم ـ لكنه لا يقف عند هذا الحدّ، بل يستدعي معه مجموعة لوازم تجعل من غير الممكن أن نقتصر في القاعدة على حدودها، لعدم تحدّد هذه الحدود.

ولو كان المطلوب إجراء قانون لا ضرر أيضاً، بل هو جار بالأولوية إن صحّ التعبير، لزم شموله لقضايا المال؛ لأنّها من مصاديق الضرر، فلا يجب الاحتياط في الأمور المالية التي تستدعي أن يدفع كلّ مالك مالاً ما، لأنه من مصاديق الضرر؛ وكذلك ما يتصل بباب الجهاد وغيره مما فيه روح الضرر بالمعنى المادي الذي أخذه الفقهاء في القاعدة، ومعه كيف يتصوّر الاحتياط مع إجراء قاعدة لا ضرر في الأموال ونحوها؟!

د ـ إنّ إطلاق قاعدة الاحتياط هنا يلزم فيه في كثير من الموارد تعارض الاحتياطات، فالإسراف حرام ودفع الخمس واجب، والاحتياط بينهما مشكل، والجهاد واجب والاسترزاق للأهل والعيال واجب أيضاً فكيف يكون الاحتياط؟ إنّ حالات التعارض بين الاحتياطات ستكون كثيرةً جداً في ظلّ إجراء الاحتياط التام بعد الانسداد، وهذا ما يصعّب عملية الحياة؛ لأنه إذا أريد أن يحلّ هذا التعارض بفتوى فقهية فهي غالباً ما لا تصحّ؛ لفرض اختلاف الحالات والظروف بين الناس فكيف يضبط الفقيه الموقف؟ وإن أريد إيكال الأمر إلى المكلّفين في تحديد الاحتياط كان أمراً بالغ الصعوبة كما هو واضح؛ لاحتياجه للاجتهاد في الملاكات، وعليه فتعارض

الاحتياطات ظاهرة أخرى تبدو مواجهتها صعبة.

والنتيجة التي نخرج بها من هذه النقاط الأربع أنّ إجراء قانون الاحتياط التام في مورد الانسداد أمرٌ غير عقلائي، ويخالف العقل والاحتياط وأغراض الشارع، كما يصعب تطبيقه أو يستحيل أحياناً، مضافاً إلى لزومه العسر والحرج والضرر مما لا يمكن معه القول بتبنّي الشارع هذا الخيار، مضافاً إلى التشكيك في حكم العقل بالاحتياط مع كثرة الأطراف إلى هذا الحدّ، فإنّ حكم العقل في باب العلم الإجمالي ـ كما هو الصحيح بناء على كونه حكماً عقليّاً ـ تعليقي وليس تنجيزيّاً؛ فيكون موقوفاً على عدم الترخيص المولوي، فإذا رأينا أنّ العقلاء لا يرضون بهذا الاحتياط في الحياة وأنّ الارتكاز العقلائي انعقد على عدم تعقّل هذا الاحتياط كما ذكرنا تقريبه، فإنّ نفس هذا الارتكاز العقلاني قد يكون كاشفاً عن سقوط تنجيز هذا العلم الإجمالي الوسيع في تمام الأطراف، ومعه ينحلّ هذا العلم انحلالاً حكمياً.

والنتيجة: عدم صحّة سلوك سبيل الاحتياط التام في حلّ مشكلة الانسداد.

السبيل الثالث: الرجوع إلى الأصل الخاص في الموارد

السبيل الأخير لحلّ مشكلة الانسداد هو أن نرجع في كلّ واقعة إلى الأصل الخاص بها من براءة أو استصحاب أو احتياط أو تخيير أو غيرها، أكانت هذه الأصول مثبتةً للتكليف أم نافية.

وقد تبنّى الشيخ الخراساني هذا السبيل ولم يرَ فيه أيّ محذور[١]، وقيّد السيد الخوئي ذلك بما إذا لم يلزم من إعمال الأصول النافية الخروجَ عن الدين[٢].

وخلاصة القول: إنّ الاستصحاب ليس بدليل قطعي حتى يرجع إليه، إلا إذا كان

(١) كفاية الأصول: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

مدركه السيرة العقلائية الممضاة أو حكم العقل، فلا يبقى إلا البراءة والاحتياط والتخيير، ومع غضّ النظر عما قلناه سابقاً من اندراج بعض صور المسألة في دوران الأمر بين المحاذير، فإنّ أغلب التطبيقات ستكون لصالح البراءة والاحتياط، لرجوع روح التخيير إلى البراءة، وهذا معناه أنه يشترط في جريانهما أن لا يقع أيّ من المحاذير التي ذكرت في السبيل الأول والثاني المتقدّمين، من هنا يعدّ كلام السيد الخوئي دقيقاً، لأن أغلب التطبيقات سترجع إلى البراءة عملياً.

٢ ـ ٤ ـ ٥ ـ مبدأ عدم ترجيح المرجوح على الراجح

تحدّثنا بعض الشيء عن هذا المبدأ لدى استعراض الأدلّة السابقة على دليل الانسداد، ولا نعلّق عليه سوى بالإشارة إلى نقطة واحدة، وهي أنّ العقل لا يحكم ـ طبقاً لهذا المبدأ ـ بتقديم الظنّ على الشك والوهم هنا، وإنما يأخذ بعين الاعتبار عنصري الاحتمال والمحتمل معاً، فقد تكفي في موردٍ قوّة الاحتمال كما لو ظنّ بوجوب صلاة الفجر، حتى لو كان المحتمل غير قوي، وقد تكفي قوّة المحتمل كاحتمال حرمة قتل جماعة من المؤمنين، فهنا وإن كان الاحتمال ضعيفاً إلا أنّ المحتمل حيث كان خطيراً جداً يحكم العقل بلزوم الاجتناب، ولا يقف فقط عند ضعف الاحتمال حتى يحكم بالبراءة، وقد تجتمع قوّة الاحتمال والمحتمل معاً، وهذا معناه أنّ العقل لا ينظر إلى عنصر الاحتمال فحسب، بل يأخذ بعين الاعتبار عنصر المحتمل أيضاً ويحكم بالترجيح على أساس العنصرين معاً، وهكذا، فإطلاق حجيّة الظن حينئذ وعدم حجية غيره في غير محلّها.

والنتيجة: إنّ هناك اختلالات في المقدّمات الخمس جميعها، إما بما يبطل المقدمة من رأس أو بما يجري عليها تعديلاً في المضمون أو النتائج، فدليل الانسداد غير صحيح، والصحيح هو الانفتاح بمقدارٍ كاف، كما أنّ سائر الأدلّة التي أقيمت على حجيّة مطلق الظنّ لم يتم أيّ منها، لاسيما بعد عدم تمامية دليل الانسداد، فالصحيح ما ذهب إليه

المتأخّرون من عدم قيام دليل على حجية مطلق الظن.

نتائج البحث في أدلّة نظريّة حجية خبر الواحد الظنّي

توصّلنا من مجموع ما تقدّم في استعراض أدلّة نظرية حجية الحديث الظنّي أو خبر الواحد الظني إلى أنّه لم يقم دليلٌ، لا من كتاب، ولا من سنّة، ولا من إجماع، ولا من شهرة، ولا من سيرة عقلائية، ولا متشرّعية، ولا من دليل عقل بالخصوص، ولا بالعموم.. على حجية خبر الواحد الظني ولا مطلق الظنّ، فالصحيح عدم حجيّة خبر الواحد، وأنّ الحجّة هو الخبر الموثوق المطمأنّ بصدوره، فضلاً عن المقطوع بصدوره نتيجة تواتر أو غيره، وقد سبق في مباحث السنّة المحكيّة اليقينية أن ناقشنا كل الأدلّة على يقينية الكتب الأربعة والصحيحين وغيرها، وذلك في كتابَي: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، والمدخل إلى موسوعة الحديث النبوي.

ولعلّ ما توصّلنا إليه هنا مطابق أو قريب جداً ممّا عاد وأقرّ به الشيخ الأنصاري، حيث ذهب ـ بعد الانتهاء من دراسة مختلف أدلّة حجيّة خبر الواحد ـ إلى القول بما نصّه الحرفي: «هذا تمام الكلام في الأدلّة التي أقاموها على حجيّة الخبر، وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر. والإنصاف أنّ الدالّ منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤدّاه، وهو الذي فُسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، بحيث لا يعتني به العقلاء، ولا يكون عندهم موجباً للتحيّر والتردّد الذي لا ينافي حصول مسمّى الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروّي في شكوك الصلاة، فافهم. وليكن على ذكر منك، لينفعك فيما بعد»[1].

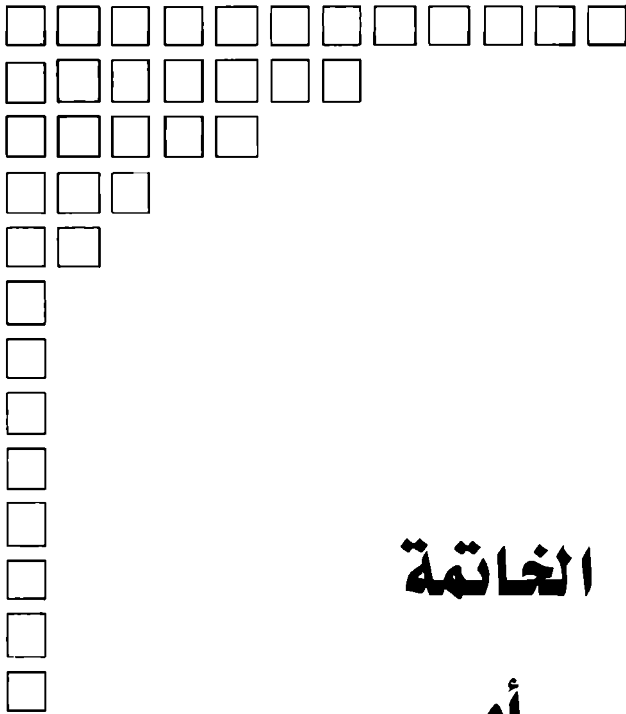
وقد لمسنا من بعض المتأخّرين ميلاً لهذا التوجّه في إنكار حجيّة خبر الواحد الثقة،

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦٦؛ وللآشتياني مقاربة لهذا النص راجعها في: بحر الفوائد ١: ١٧٩.

ورفضاً لمستندات هذه النظريّة، وأنّ العبرة بالخبر الموثوق الصدور، ومن هؤلاء السيّد علي السيستاني[1]. غير أنّ بيننا وبين نظريّة السيد السيستاني فروقات واضحة خاصّة على الصعيد الميداني الصغروي التطبيقي.

من هنا، على الفقيه والأصولي والمحدّث رصد المعطيات الموضوعيّة التي تفيد الاطمئنان بصدور الأخبار، بعيداً عن النزعات الإفراطية الإخبارية والحشوية، التي يغلب على كثير منها طابع تقديس التراث، وبعيداً أيضاً عن النزعات التفريطية التشكيكية الانسدادية أو المعاصرة النقدية التي يغلب عليها طابع فقدان الثقة بالموروث، وقد أسلفنا الحديث عن هذا الأمر، وللمزيد من تفصيل تحليل هذه العناصر لابدّ من خوض التجربة الميدانيّة في التعامل مع النصوص الحديثية.

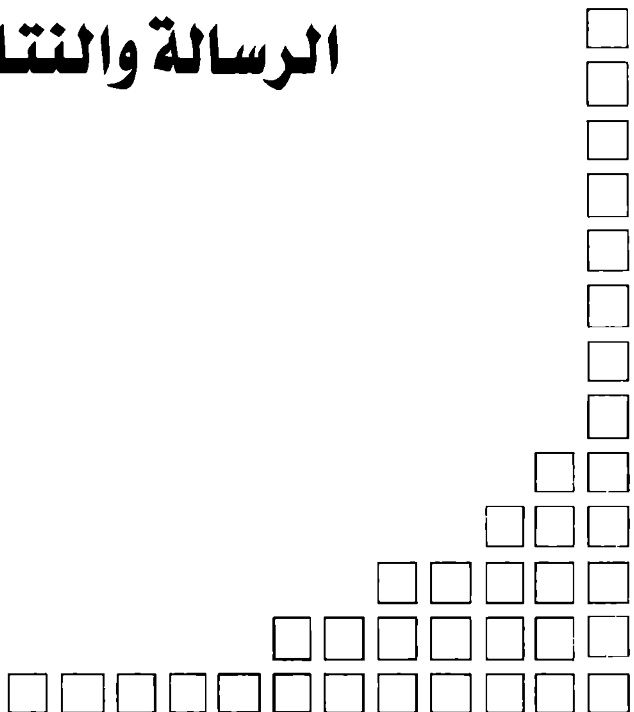
(١) صرّح ببطلان نظريّة حجيّة خبر الواحد، وثبوت حجية الخبر الموثوق في كتابه: حجيّة خبر الواحد: ١٩٨، إلا أنّ بيننا وبين نتيجته خلاف لو كان يقصد غير الاطمئنان الشخصي من عنوان الخبر الموثوق، فتأمّل جيّداً، وسوف نبحث بالتفصيل في كتابنا المخصّص لدائرة حجيّة الحديث، القضايا المتصلة بالوثاقة والعدالة والوثوق بمعانيها وامتداداتها، إن شاء الله تعالى.



الخاتمة

أو

الرسالة والنتائج



تمهيد

لقد حاولنا في هذا الكتاب دراسة قضيّة كنّا وما نزال نعتقد بأهميّتها الكبيرة في الاجتهاد الديني عموماً، وهي قضيّة مرجعيّة الظنّ في المعرفة الدينيّة.

وقد حاولنا أن ندرس العناصر التأسيسيّة والبُنية التحتية لهذا الموضوع، ناظرين في معطيات التراث الإسلاميّ، لاسيما علوم: أصول الفقه، والكلام، والفقه، والحديث، والرجال.

ويهمّنا هنا أن نستعرض بعض النتائج والمسارات التي كانت لنا جولة فيها ضمن هذا الكتاب المتواضع.

جولة في أبرز نتائج الفصول والموضوعات

دار البحث في هذا الكتاب على فصلين أساسيّين كبيرين، وهما: الحديث اليقيني، والحديث الظنّي:

الفصل الأوّل: تعرّضنا في الفصل الأول للبحث حول الحديث اليقيني المؤكّد، حيث درسنا ذلك من خلال عدّة محاور:

المحور الأوّل: بحث التواتر أو الحديث المتواتر.

وقد استعرضنا الحديث في هذا المحور باختصار نسبي، ضمن ست مراحل:

ففي المرحلة الأولى، استعرضنا التعاريف والمفاهيم التي طرحت للتواتر، ثم قمنا بتحليل حقيقة المعرفة في القضيّة المتواترة باختصار يتناسب مع طبيعة الدراسة؛ كون هذا الموضوع ينتمي إلى مجال المنطقيّات وفلسفة المعرفة أكثر مما ينتمي إلى مجالنا هنا، ورجّحنا الرأي الذي يقول بأنّ المعرفة القائمة في القضيّة المتواترة هي معرفة تراكميّة احتماليّة، وليست معرفةً عقليّة قبلية، مخالفين في ذلك ما هو المعروف في تراث المدرسة الفلسفيّة والمنطقية عند المسلمين.

وبعد جولةٍ موجزة في حقيقة التواتر، استعرضنا في المرحلة الثانية العناصر المساعدة والضروريّة في ولادة المعرفة اليقينيّة من التواتر، حيث تحدّثنا عن العوامل الموضوعيّة الستّة، والعوامل الذاتية الأربعة، وأشرنا إلى الحالة النسبيّة في تأثير هذه العوامل، وأضفنا أفكاراً ميدانية تتصل بهذه العوامل جميعاً، وجدناها بالغة الأهميّة.

وفي المرحلة الثالثة، تحدّثنا عن أنواع التواتر، من التواتر اللفظي الذي اعتبرنا أنّه حالة نادرة أو تكاد تكون معدومة في التراث الإسلامي الحديثي والتاريخي، إلى التواتر المعنوي الذي اعتبرنا حضوره أكبر نسبيّاً، لنصل إلى التواتر الإجمالي، حيث ناقشنا الآراء التي تحاول التشكيك في التواتر الإجمالي، وانتصرنا لوجود التواتر الإجمالي ومنطقيّته بمعنى من المعاني.

وفي المرحلة الرابعة تكلّمنا عن مفهوم التواتر العملي، الذي طرحه بعض الباحثين المعاصرين، وتوصّلنا إلى ملاحظات نقديّة على هذا الرأي الجديد، واعتبرنا أنّه لا يستطيع وقف الاعتراف بالتواتر غير العملي، وأنّ فكرة التواتر العملي ليست سوى فكرة السيرة المتشرّعية في أصول الفقه الإمامي، أو ما يشبه نظريّة عمل أهل المدينة في أصول الفقه المالكي.

أمّا في المرحلة الخامسة، فكان كلامنا عن التواتر المنقول وقيمته العلميّة، بوصفه ظاهرة متناقلة في كتب تراث المسلمين، وقد توصّلنا إلى أنّه لا قيمة علميّة له في حدّ

نفسه عادةً.

وفي المرحلة السادسة والأخيرة، كان لنا كلام حول واقعيّة ظاهرة التواتر في التراث الإسلامي عموماً، وهل هي فكرة وهميّة أو لا؟ وانتصرنا للحديث عن الواقعيّة، إلا أنّ النتائج التي توصّلنا إليها تعطي أنّ ظاهرة اليقين المستكنّ في القضيّة المتواترة هي ظاهرة محدودة في التراث الإسلامي، لكنّ الاستعانة بعناصر حافّة يمكنه أن يجعل هذه الظاهرة قادرة على إنتاج اليقين بنسبة أكبر مما لو استندنا للتواتر نفسه.

المحور الثاني: وكان الحديث فيه عن الخبر المطمأنّ بصدوره نتيجة الشواهد الحافّة دون البلوغ لمستوى التواتر بمعنى من معاني التواتر، وإن كنّا رأينا تداخلاً بين المحفوف بالقرينة وبين المتواتر شرحناه في محلّه، وفي هذا المحور تحدّثنا عن القرائن العلميّة الحافّة بالخبر الآحادي والتي توجب العلم بصدوره، وقسّمناها إلى قرائن صدور وقرائن مضمون، وكانت النتيجة أنّ الخبر المحفوف بالقرينة اليقينيّة ظاهرة ممكنة وواقعة، لكنّ القرائن التي ذكروها لا تشكّل معطيات حاسمة في هذا السياق، وإنّما يظلّ الأمر نسبيّاً يخضع لمدى تراكم القرائن وتنوّعها، وظروف وملابسات الصدور والمضمون، بحيث لا نستطيع أن نعتبر هذه القرينة أو تلك حقيقةً قائمة بالمطلق، حتى نُسْقِطَها على هذا النصّ أو ذاك، كلما واجهنا نماذج من الأخبار.

المحور الثالث: وهو محور ميداني مهم جداً؛ لأنّه يحاول النزول من البُعد التنظيري لقضيّة الخبر العلمي في التراث الإسلامي إلى شيء من الواقعيّة والميدانية، حيث درسنا العوامل العكسيّة النوعية العامّة التي تفرض نوعاً من التواضع في ادّعاء اليقين بصدور الأخبار والنصوص الحديثية والتاريخيّة، واستعرضنا ـ من باب المثال ـ خمسة عشر عنصراً مؤثراً نوعيّاً في التواضع هذا، ورأينا أنّ المعطيات الواقعيّة تدفع للتريّث في دعوى اليقين بصدور هذا الخبر أو ذاك، سواء كان يقيناً ناتجاً من تواتر أو احتفافٍ بقرينة قطعيّة، دون أن يؤدّي بنا ذلك إلى انكار واقعيّة الخبر اليقيني، فنحن نؤمن بواقعيّته، لكنّنا لا نرى قبولاً لدعاوى كثرته الكاثرة.

الفصل الثاني: كان الكلام في الفصل الثاني الأكثر تفصيلاً، حول حجيّة الحديث الظنّي أو السنّة المنقولة غير اليقينيّة، حيث مهّدنا للحديث عن تعريف هذا الحديث الظنّي أو خبر الواحد، والانقسامات التي طُرحت له في تراث الأصوليّين المسلمين، مثل ما طرحه بعض الأحناف وما قدّمه الإمام القرافي رحمهم الله.

وبعد هذا التمهيد، جعلنا البحث في الحديث الظنّي ضمن محورين:

المحور الأوّل: نظريّة عدم حجيّة الحديث الظنّي، وهي النظريّة التي ترى عدم إمكان الاحتجاج بأخبار الآحاد ما لم تبلغ رتبة العلم بالصدور، وقد فصّلنا في توليفة المستندات القرآنيّة والحديثيّة والإجماعيّة، وكذلك في تسعة أدلّة عقليّة أُقيمت بهذا الصدد. وتوصّلنا إلى أنّ النصوص القرآنية تؤكّد عدم حجيّة الظنّ في المعرفة الدينيّة، تؤيّدها في ذلك بعض النصوص الحديثيّة، إلى جانب بعض المعطيات العقلانيّة والعقلائيّة، رغم أنّنا ناقشنا في الكثير من الأدلّة التي قد تُساق لإثبات النتيجة عينها التي توصّلنا إليها في هذا المحور من البحث.

المحور الثاني: وهو الذي شغل حيّزاً ضخماً من صفحات هذا الكتاب المتواضع، حيث بحثنا أدلّة النظريّة الأشهر والعمدة في التراث الإسلامي، ألا وهي نظريّة حجيّة خبر الواحد الظنّي، **واستعرضنا بالتفصيل المستندات القرآنية لهذه النظريّة**، مثل آية النبأ، وآية النفر، وآية الذكر، وآية الكتمان، وآية الأُذن، ورأينا أنّ مختلف هذه الآيات لا تدلّ على ما اشتهر في العقل الأصولي والاجتهادي عند المسلمين من مبدأ حجيّة خبر الواحد الظنّي.

وبعد الأدلّة القرآنيّة، عرّجنا على الأدلّة الحديثية على إثبات حجيّة الحديث الظنّي، واستعرضنا تسع عشرة مجموعة حديثيّة في هذا الصدد، ووقفنا معها وقفات مطوّلة لاسيما المجموعة الأخيرة، وقد رأينا أنّ النصوص الحديثية لا تساعد على إثبات حجيّة الحديث الظنّي أبداً، وإنّما تؤكّد حجيّة الحديث اليقيني والاطمئناني، بل كانت لنا وقفات نقديّة مطوّلة بعض الشيء مع الرؤية التي قدمها السيد محمّد باقر الصدر، حيث

حاول أن يجعل من بعض المجموعات الحديثيّة مستنداً رئيساً له هنا.

وبعد المجموعات الحديثيّة، انتقلنا لدليل الإجماع والشهرة، ورأينا أنّه لا يكاد ينتج شيئاً، بل المعطيات تقف ـ على بعض المحاور ـ على عكسه تماماً.

ثم انتقلنا بعد دليل الإجماع، إلى دليل السيرة العقلائية والمتشرّعيّة الذي بات يعدّ أهم أدلّة حجية الظنّ في المعرفة الدينيّة على الإطلاق، وناقشناه بمناقشات مفصّلة حسب الحاجة، ورأينا أنّه غير قادر على إقناعنا بأنّ الشريعة الإسلاميّة والبناء العقلائي قد رخّصا في اتباع سبيل الظنّ في اكتشاف الدين والبناء عليه، وأنّ غاية ما يفيد حجية الحديث المطمأنّ بصدوره، أو بعبارة أخرى: حجيّة العلم والاطمئنان الصدوري.

وبعد هذه المجموعات من الأدلّة، وصلنا إلى الأدلّة العقليّة على حجية خبر الواحد الظنّي أو على حجيّة الظنّ الصدوري، وقد نوّعنا الأدلّة إلى أدلّة عقلية على خبر الواحد مباشرةً، وأدلّة عقليّة على حجيّة مطلق الظنّ، واستعرضنا في النوع الأوّل ثلاثة أدلّة كان آخرها دليل الانسداد الصغير، فيما استعرضنا في النوع الثاني أربعة أدلّة عقليّة على حجيّة مطلق الظنّ، كان آخرها دليل الانسداد الكبير، وقد رأينا بعد هذه الجولة من الأدلّة العقليّة أنّ مختلف الأدلّة غير قادرة على إيصالنا لأيّ نتيجة تشرّع اعتماد الظنون في الفهم الديني والمعرفة الدينيّة، وفي هذا السياق سجّلنا ملاحظاتنا النقديّة على مدرسة الانسداد الشهيرة والتي بلغت ذروتها في القرن الثالث عشر الهجريّ، ونادت بمرجعيّة الظنّ المطلق في أغلب المعرفة الدينية ومفاصلها على الإطلاق، وكانت أكثر أنموذج اجتهادي فقد اليقين في الفهم الديني ليستعيض عنه بالظنون من أيّ مصدر أتت هذه الظنون، حتى أنّ بعضهم فتح الباب جزئيّاً في هذا المنغلق على إمكان الرجوع إلى الظنون الآتية من المنامات وغيرها.

والفارق الرئيس بيننا وبين منهج الانسداد ـ إلى جانب أنّنا نختلف معه في مساحة الانسداد المفترضة، ولا نوافقه في الصورة القاتمة التي يقدّمها ـ أنّ منهج الانسداد ذهب إلى الظنّ ليملأ الفراغ، بينما رأينا نحن أنّ الحلّ يكمن في الاكتفاء بما وصلناه من يقين،

بلا حاجة للتفكير بمنطق ملئ الفراغ المُفْتَرَض بمرجعيّة معرفيّة أخرى.

وبهذا توصّلنا إلى ختام البحث في هذه الفصول من الدراسة، بِعَدَم قيام دليل على حجية الظنّ الصدوري، ومن ثمّ فتكون أصالة عدم الحجيّة هي المحكَّمة، بل قيام الدليل على عدم الحجيّة قرآنياً وغيره.

رسالة الكتاب ونتيجته

إنّ النتيجة التي توصّل إليها هذا الكتاب المتواضع هي نتيجة بالغة الأهميّة من وجهة نظر الكاتب، وهي أنّ المعطيات العقليّة والعقلانية والعقلائيّة والنصيّة الشرعية لا تسمح ببناء المعرفة الدينيّة على الظنّ أو فقل على غير العلم.

إنّ نتيجة الكتاب هي التمييز بين (المعرفة العلميّة) و (المعرفة القائمة على أساس علمي)، فقد حاول العلماء المسلمون بناء قسمٍ كبير من المعرفة الدينيّة على أساس علمي، لكنّهم لم يقبلوا بجعل المعرفة الدينية علميّةً فقط، وأقصد من هذا التمييز هو أنّ المعرفة الظنية غير المؤكّدة تحوّلت إلى معرفة مبرَّرة ومشروعة في التراث الاجتهاديّ الإسلامي؛ لأنّ الأصوليّين والفقهاء والمحدّثين اعتبروا أنّ هذا الظنّ له تبريرٌ ديني أدركناه باليقين، فصارت المعرفة الدينية معرفةً ظنيّةً، لكنّها تقوم على تبريرٍ معلوم، وهذا ما رأينا في هذا الكتاب أنّه لم يثبت عليه ما يُقنعنا بصحّته، بل الذي يثبت وتأكّد لنا في هذا الكتاب هو حصريّة الاعتبار والحجيّة بالمعرفة العلميّة المباشرة، فالشيء الذي نتأكّد أنّه منتسبٌ للدين يكون حجّةً، وما لا نعرف انتسابه بطريقٍ مؤكّدة، بل نحتمل أنّه من الدين أو نشك أو نظنّ، فإنّه لا قيمة لهذه الاحتمالات والشكوك والظنون، ولم يثبت ما يجعلها ذات قيمة من الناحية العلميّة والعمليّة والعملانيّة.

ومعنى ما نقول: إنّ ما يُثبت دينية شيءٍ ما هو المعطيات التي تبلغ بالذهن الإنساني الموضوعي ـ ولو نسبياً ـ إلى التأكّد لا غير، ولكن لا نقصد بالتأكّد أو العلم مفهومها الأرسطي البرهاني الفلسفي، بل نقصد مفهومها العقلائيّ الموضوعي الاستقرائي،

فالعقل الإنساني في مسيرته اليوميّة تثبت له أشياء بنحوٍ أكيد وبطريقة موضوعيّة مقبولة، لكنّ العقل البرهاني السينوي أو الأرسطي لا يعتبر هذه العلوم يقينياتٍ، بل يسمّيها ابنُ سينا ـ كما سبق ـ (شبه اليقين)، وهذا المفهوم الأرسطي لليقين والعلم تمّ إسقاطه على المعرفة الدينيّة، فتصوّرنا أنّ العلوم العقلائية ـ وهي العلوم التي تبلغ في قوّتها الاحتمالية مرتبةً عالية جداً تدفع النفس لتحصيل الاطمئنان والسكينة بالثبوت ـ تصوّرنا هذه العلوم ظنوناً مع أنّها يقينيات في العقل الإنساني غير الأرسطي، وقد ناقشنا سابقاً في هذا النفوذ اليوناني لمفهوم العلم في الثقافة الإسلاميّة، ومن ثمّ خرجنا بالنتيجة التالية: كلّ علم عقلائي ـ وهو العلم الذي تبلغ القوّة الاحتمالية فيه مبلغاً عالياً تدفع النفس للسكينة والطمأنينة بثبوت الشيء بنحو موضوعي بحيث لا يُعير العقل بالاً للاحتمالات الضئيلة ـ هو حجّة، سواء سمّاه الشيخ الرئيس ابن سينا يقيناً أم شبه اليقين.

وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه التأصيل الاجتهادي الإسلامي الذي تأثر بالفلسفة العقليّة وأدبيّاتها، فظنّ أنّ إثبات العلم العقلائي معناه إثبات حجيّة الظنّ، وهذا خطأ كبير تمّ ارتكابه بفعل تداخل المفاهيم، فالاطمئنان بمعناه الأصولي لا يعتبر عقلائياً ولا شرعاً ظنّاً بل هو علم، وإن اعتبره الأرسطي شبه يقين، فإذا كان حجّةً فلا يعني ذلك حجية الظنّ حتى نأخذ برتب الظنّ الأخرى التي لا تبلغ الاطمئنان.

إنّ هذه النتيجة التي توصّل إليها هذا الكتاب تدفع للتخلّي عن كلّ مفهوم (ديني) لم يتمّ التأكّد منه موضوعياً واستقرائيّاً بالمفهوم المعاصر لكلمة علم، والذي هو المفهوم العقلائي، بل المفهوم الشرعي أيضاً كما شرحنا سابقاً، لا بمفهومه السينوي والأرسطي، ومن الطبيعي أن تترك هذه النتيجة ـ عدم حجيّة الظنّ غير الاطمئناني بالمصطلح الأصولي ـ تأثيراً ليس بالقليل؛ إذ ستُعتبر الكثير من النصوص الحديثية ظنيّةً، ومن ثم يجب تنحيتها عن المرجعيّة الاجتهاديّة في فهم الدين؛ لأنّها غير مؤكّدة، وهذا ما يتوقّع أن يُطيح بمجموعة ليست قليلة من الموروث الاجتهادي عند المسلمين، شرط

أن لا يكونوا قد مارسوا التفافاً على الموضوع عبر افتراض أنّ النصوص الظنيّة هي نصوص يقينيّة، كما فعل الإخباريّون وجمهور من محدّثي أهل السنّة، فإنّ الموافقة على القاعدة الكبرويّة هنا ـ كما فعل الإخباريون وبعض المعتزلة وبعض المتأخّرين من علماء أصول الفقه الإماميّ ـ لا تكفي لإحداث نتائج مغايرة؛ لأنّ بإمكان الإخباريّ أن يقول بأنّ الحجّية للعلم كما قالها بالفعل، لكن كلّ نصوص الأحاديث هي نصوص علميّة مؤكّدة، ولهذا نحن عقدنا المحور الثالث من محاور الفصل الأوّل لنؤكّد على بطلان هذه النتيجة الإخباريّة، كما بحثنا عن هذا الموضوع بالتفصيل في كتابَينا: نظريّة السنّة، والمدخل إلى موسوعة الحديث النبوي، فراجع.

وهذا ما يجعلنا نختلف عن السائد في هذه القضيّة؛ لأنّنا وإن أمكن أن نتوافق مع جماعة من العلماء في القاعدة التي وصلها هذا الكتاب، لكنّنا نختلف عن كثير منهم في التطبيق؛ حيث لا نعتبر أنّ المحاولات الوثوقيّة التي تريد أن تخلع سمة اليقين على التراث الحديثي في غالبه هي محاولات موفّقة؛ بل نجدها غير دقيقة، تبعاً للمناقشات المطوّلة التي قدّمناها فيما يخصّ هذه المحاولات، فلا نطيل ولا نعيد. وبعبارة أخرى قريبة لمنطق التمثيل: لو أنّ شخصاً مثل السيد الخوئي، بما يحمله من رؤية حول مصادر الحديث والرجال، قد توصّل إلى ما توصّل إليه هذا الكتاب، من نتيجةٍ عامّة، لكان تأثير ذلك على نتائج اجتهاده وفتاويه كبيراً، ومختلفاً عن الآخرين بدرجة ليست قليلة، لأنّ ما توصّلنا إليه على مستوى القاعدة والتطبيق معاً يعطي عمليّاً عدم إمكان إثبات حكم شرعي أو مفهوم ديني من خلال رواية أو روايتين أو ثلاث أو أربع وأمثال ذلك فقط.. في العادة، ولو كان بعضها صحيح السند؛ لأنّ مثل هذا المقدار لا يمكنه لوحده ـ بحسب منطق الأشياء ـ أن يمنحنا يقيناً بصدور النصّ أو بنسبة النتيجة إلى واقع الدين، تبعاً لرؤيتنا التاريخية للحديث المتناقل بين المسلمين، ولهذا نحن رفضنا بعض النتائج الفقهيّة المعروفة انطلاقاً من هذه القناعة، كما في رفضنا مؤخراً ـ مثلاً ـ الحكم

المشهور بإطلاق حرمة المصافحة بين الرجل والمرأة، وفق ما بحثناه مفصّلاً في محلّه[١].

وبعبارة أخرى: نحن في منطقة وسطى بين الإخباريين والأصوليّين، إذ نخالف جمهور متأخّري الأصوليّين في القاعدة (حجية الظنّ)، بينما نخالف جمهور الإخباريّين ومعهم بعض وثوقيّي الأصوليّين ـ كما هو المنقول عن الميرزا النائيني في القيمة العلميّة لكتاب الكافي ـ في التطبيق (علميّة النصوص الحديثية الموجودة)، وهذا ما يتوقّع أن يترك بعض الأثر على مسيرة البحث الاجتهادي القائم.

وعندي ظنّ أنّ رهاب هذه الحالة الناتجة عن الجمع بين الرؤيتين اللتين قدّمناهما حول التقعيد العامّ أصوليّاً والتطبيق العام حديثياً، هو الذي يدفع ـ في بعض الأحيان ـ للتمسّك بالقاعدة الأصوليّة (حجيّة خبر الواحد الظنّي) أو بالقاعدة الحديثية (الوثوق بصدور النصوص)، كما رأينا نماذج ذلك في الأدلّة العقليّة التي ساقوها على حجيّة خبر الواحد تارةً، وعلى حجية مطلق الظنّ أخرى، وهو ما نختلف فيه مع السائد، حيث نجد أنّ هذا الرهاب يفترض ـ لو كنّا معه لوحده ـ أن يواجهه رهاب آخر ليس أقلّ منه، وهو رهاب إدخال ما ليس من الدين في الدين، ورهاب توريط الدين في مشاكل نتيجة تبنّي خيار الظنيّة في نتائجه المعرفيّة، خاصّة فيما يتصل باعتماد مرجعيّة الظنّ في القضايا الخطيرة كالأموال والنفوس والأعراض والحرب وإدارة المجتمع وغير ذلك كما تحدّثنا سابقاً عند الكلام عن دليل السيرة العقلائيّة.

إنّ النتائج وواقع الفقه اليوم وفتاويه هي التي يجب أن تُعرض ـ كما قلنا مراراً ـ على المناهج، لا أن نسعى لصناعة المناهج والأدلّة، معتبرين أنّ واقع الفقه اليوم هو أمرٌ ثابت نبحث له عن دليل أو منهج، فهذا قلبٌ حقيقيٌّ للنهج العلمي في التعامل مع الأمور، وعدم شعور عميق بأنّنا ننطلق هنا من نقطة الصفر بالفعل وليس العكس، واليقين النفسي يتبع المعرفة العقليّة الموضوعية، لا أنّه يرخي بظلاله على المعرفة العقلية

(١) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٥: ٣٨٩ ـ ٤٥٣.

الموضوعيّة! أرجو التأمّل بدقّة في هذه النقاط.

الظنّ وحجيّة الظهور

صحيحٌ أنّ موضوعنا ليس في الظنّ الدلالي، وإنّما هو في الظنّ الصدوري، إلا أنّ المعطيات التي توصّلنا إليها في بحوثنا السابقة، تتصل بقوّة بالظنّ الدلالي أيضاً، وتعطي النتيجة عينها فيه، ولا أُريد أن أدخل في تفاصيل حجيّة الظهور، حيث نختلف مع المشهور في دعواهم أن جميع أو أغلب الدلالات ظنيّةٌ، ونرى أنّ القضيّة ليست كذلك، وقد ألمحنا لهذا الموضوع في هذا الكتاب وغيره. وقد سبق لنا في دروسنا في مباحث (حجيّة القرآن) التعرّض بالتفصيل لمباحث حجيّة الظهور وجملة من تفصيلاتها، ولا نريد هنا أن نخرج عن دائرة موضوعنا.

ومن هنا، نرى أنّ المعطيات العقلانية والعقلائية والعقليّة والقرآنيّة والحديثية والإجماعيّة التي تراكمت في المحور الأوّل من محاور الفصل الثاني من هذا الكتاب، تدفعنا إلى النتيجة التالية:

إنّ المعرفة الدينية معرفة علميّة، ولا تعتمد الظنّ الآتي من الصدور أو الدلالة.

ولهذا لم نستنتج فيما مضى:

أ ـ حجية خبر الواحد التعبديّة، فهي نتيجة غير صحيحة، وعلى المنوال عينه لا توجد حجيّة ظهور تعبديّة، كما أقرّ بذلك العديد من الأصوليّين أنفسهم.

ب ـ حجية الصدور والظهور الاطمئناني، وهي نتيجة صحيحة، لكنّها ليست مطابقة لما توصّلنا إليه.

ج ـ حجية النتيجة العلميّة، وهذا هو ما توصّلنا إليه، فليس المهم أن يكون الطريق علمياً فقط، بل المهم أن تكون النتيجة مؤكّدة، وهذا هو التفصيل الذي طرحه بعض الأصوليّين بين اليقين بالطريق واليقين بالنتيجة، فما يهمّني أنّ هذه القضية ثابتة في الدين قطعاً أو لا، ولا يهمّني فقط أنّ هذا الطريق يفيد القطع أو لا؟ فإنّ الثاني هو

معرفة وسائليّة للأوّل، والغاية والمدار هو الأوّل.

الحلقة القادمة من مشروعنا في السنّة والحديث، دائرة حجيّة الحديث

قبل الختام أودّ أن أشير إلى أنّ البحث هذا كلّه، كما ألمحنا سابقاً، يقع في أصل الاحتجاج بالحديث، بعيداً عن التفاصيل والدوائر والمساحات والنطاقات، لكنّنا في كتابنا الكبير اللاحق المخصَّص لدائرة حجيّة الحديث، والذي يُشارف إعدادُه وتأليفه على نهايته بحول الله تعالى، سنركّز على نطاقات الحجيّة في الحديث الشريف، ونتعرّض للأبحاث التالية بالتفصيل إن شاء الله تعالى:

١ ـ حجية الحديث بين الخبر الحسّي والخبر الحدسي.

٢ ـ حجية الحديث بين نظريتَي الوثوق والوثاقة.

٣ ـ حجية الحديث بين نظريتَي الوثاقة والعدالة.

٤ ـ حجيّة الحديث وسلامة الاعتقاد في الراوي، أو حجية مصادر الحديث غير المذهبي.

٥ ـ حجيّة الحديث بين الجبر السندي والدلالي وعدمه.

٦ ـ حجيّة الحديث بين الوهن السندي والدلالي وعدمه. ويلحق بهذا المحور بحث مهم، وهو مخالفة الحديث للسيرة المتشرّعية، أو لعمل أهل المدينة، وهي نظريّة طرحها الإمام مالك بن أنس فيما يُنسب له.

٧ ـ حجيّة الحديث بين الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف وغيرهما.

٨ ـ حجيّة الحديث بين موافقة الراوي لما يرويه ومخالفته له.

٩ ـ حجيّة الحديث بين المباشرة والوسائط، أو حجية خبر الوسائط السنديّة.

١٠ ـ حجيّة الحديث بين التنويعات الحديثية في علوم الدراية والمصطلح.

١١ ـ حجية الحديث بين نقد السند ونقد المتن، أو نظريّة النقد المتني ومعاييرها.

١٢ ـ حجيّة الحديث بين النقل اللفظي والنقل بالمعنى. ونُلحق بهذا الموضوع الكلامَ

حول الزيادة والنقيصة والإدراج والتقطيع في الأحاديث، حيث سنتحدّث عن أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة وما شابه ذلك.

١٣ ـ حجيّة الحديث بين الأحكام والموضوعات، أو ما يُعرف بحجيّة خبر الواحد في الموضوعات.

١٤ ـ حجيّة الحديث بين العمليّات والنظريّات، أو ما يعرف بحجية خبر الواحد في العقائد والتاريخ والتفسير والتكوينيات ونحو ذلك.

١٥ ـ حجيّة الحديث بين باب الحدود وغيره، ونتعرّض في هذا المحور لبعض النظريّات المنسوبة إلى بعض علماء الأحناف في التفصيل في حجيّة الخبر بين كون مضمونه متصلاً بباب الحدود وغيره.

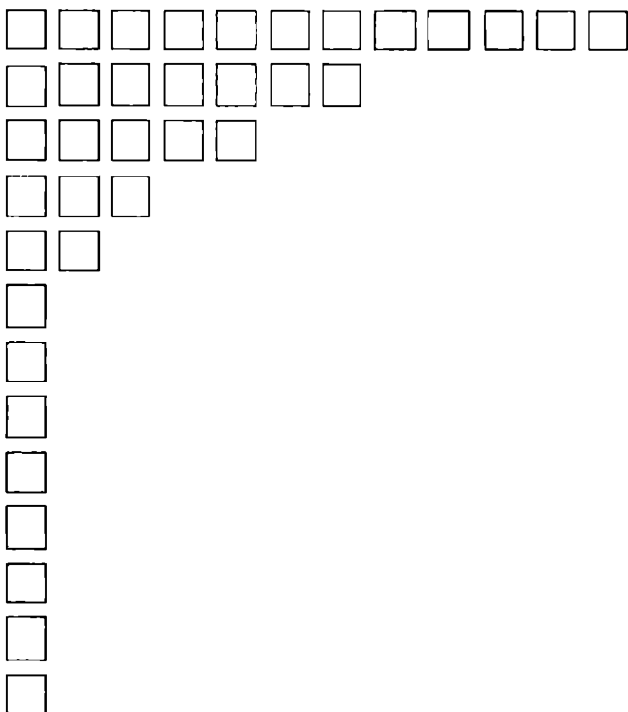
١٦ ـ حجيّة الحديث بين ما تعمّ به البلوى وعدمه، ونتعرّض في هذا البحث للتفصيل القائل بأنّ الخبر الآحادي لو تضمّن مضموناً تعمّ به البلوى أمكن التوقّف عن الأخذ به.

١٧ ـ حجيّة الحديث بين السنن والإلزاميّات، وهو المبحث المعروف بقاعدة التسامح في أدلّة السنن أو فضائل الأعمال.

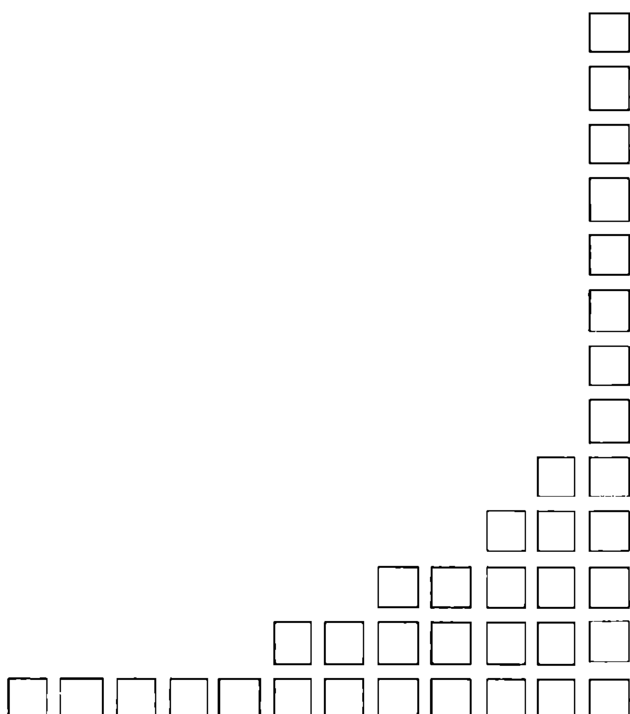
كلمة أخيرة

هذا ما بلغه علمي ومعرفتي، وهذه هي النتائج التي توصّلتُ إليها في هذا الكتاب المتواضع، إنّني أرجو أن يأخذ هذا الكتاب وطروحاته المتواضعة موقعاً في النقاش والبحث والنقد والتمحيص؛ لأنّ قضيّته في تقديري قضيّة أساسيّة تحتاج لإعادة نظر جادّة؛ ألا وهي قضيّة بناء المعرفة الدينية على اليقين أو الظنّ، وتبريرات عمليّة البناء الظنّي ومديات جدوائيّتها وقّتها.

أسأل الله تعالى أن يوفّقني للهدى في سبيله، وأن ينير قلوبنا وعقولنا بمعرفة الحقّ، ويهدينا سبُلنا إنّه ولي قدير.



المصادر والمراجع



المصادر والمراجع العربيّة:

١ـ **القرآن الكريم.**

٢ـ **الآشتياني (١٣١٩هـ)**، محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفرائد، الطبعة الحجريّة، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران [بدون تاريخ].

٣ـ **آل الشيخ راضي (١٤٠٠هـ)**، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أشرف على طباعته وتحقيقه: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء، نشر أسرة آل الشيخ راضي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٤ـ **آل هرموش**، محمود مصطفى عبود، معجم القواعد الفقهيّة الإباضيّة، وزراة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، سلطنة عُمان، [بدون رقم الطبعة، ولا تاريخ النشر].

٥ـ **الآمدي (٦٣١هـ)**، علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

٦ـ **الآملي (١٩٩٢م)**، الميرزا هاشم، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار، بقلم محمد علي الإسماعيل پور القمشه اى، المطبعة العلمية، قم، إيران، تاريخ النشر بالتدريج من عام ١٤٠٢ ــ ١٤٠٥هـ [بدون رقم الطبعة].

٧ـ **الأبطحي (٢٠٠٢م)**، محمّد علي الموحد، تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال للنجاشي، نشر: ابن المؤلّف، النجف وقم، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ والطبعة الثانية المصحّحة، ١٤١٧هـ.

٨ـ **الأراكي**، محسن، نظريّة الحكم في الإسلام، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٩ـ **الأراكي (١٤١٥هـ)**، محمد علي، أصول الفقه، مؤسسة در راه حق، قم، إيران، ١٩٩٦م.

١٠ـ **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، إعداد رضا الأستادي وعلي أكبر زماني نژاد، انتشارات مؤمنين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

١١ـ **الأردبيلي**، عبد الكريم الموسوي، فقه الحدود والتعزيرات، مؤسّسة النشر لجامعة المفيد، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

١٢ـ **الأزدي النيسابوري (٢٦٠هـ)**، الفضل بن شاذان، الإيضاح، تحقيق وتخريج: جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه تهران، إيران، ١٩٨٤م.

١٣ـ **الأزدي** (١٥٠هـ)، مقاتل بن سليمان، التفسير، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٤ـ **الاسترآبادي النجفي** (ق ١٠هـ)، شرف الدين علي الحسيني، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، نشر وتحقيق: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، بإشراف: محمد باقر الأبطحي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٥ـ **الاسترآبادي** (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، الفوائد المدنيّة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، والطبعة الحجرية، دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

١٦ـ **الاسترآبادي** (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، الحاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، عدد الأوراق ١٤٧، الرقم: ٣٧٨٩.

١٧ـ **الاسترآباذي النحوي** (٦٨٦هـ)، رضي الدين محمد بن الحسن، شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده لعبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب (١٠٩٣هـ)، تحقيق وضبط وتعليق: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيى عبد الحميد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ١٩٧٥م.

١٨ـ **الإسلامبولي**، سامر، الآحاد ــ النسخ ــ الإجماع، دراسة نقدية لمفاهيم أصولية، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٩ـ **الإصفهاني** (١٣٦٥هـ)، أبو الحسن، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، بقلم الميرزا حسن السيادتي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٠ـ **الإصفهاني** (١٢٤٨هـ)، محمّد تقي الرازي النجفي، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢١ـ **الإصفهاني** (١٢٦١هـ)، محمد حسين، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهية، حجري.

٢٢ـ **الإصفهاني الكمپاني** (١٣٦١هـ)، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، انتشارات سيد الشهداء، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٣ـ **الأعظمي**، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ١٩٩٢م.

٢٤ـ **الألوسي** (١٢٧٠هـ)، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير

القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٢٥ـ **إمامي كاشاني**، حسين، أصول الإمامية في الأصول الفقهية، إصفهان، إيران [بدون مشخصات].

٢٦ـ **أمين (١٩٥٤م)**، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة عشر.

٢٧ـ **الأمين (١٩٥٢م)**، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٢٨ـ **الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)**، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي، ذمّ الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢٩ـ **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١م. وأيضاً طبعة تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران.

٣٠ـ **الإيجي (٧٥٦هـ)**، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٣١ـ **المحقق الإيرواني (١٣٥٤هـ)**، الميرزا علي النجفي، الأصول في علم الأصول، تحقيق محمد كاظم رحمان ستايش، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٢ـ **الإيرواني (١٣٥٤هـ)**، الميرزا علي، نهاية النهاية في شرح الكفاية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٣ـ **الباقلاني (٤٠٣هـ)**، أبو بكر محمد بن الطيّب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٣٤ـ **الباقلاني (٤٠٣هـ)**، أبو بكر محمد بن الطيّب، إعجاز القرآن، سلسلة ذخائر العرب ١٢، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، مصر.

٣٥ـ **بحر العلوم (١٢١٢هـ)**، محمد مهدي، الفوائد الأصولية، مخطوط، نسخة مصوّرة في دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الرقم: ٢٣٤٦٧، قم، إيران.

٣٦ـ **بحر العلوم (١٢١٢هـ)**، محمد مهدي، مصابيح الأحكام، تحقيق: مهدي الطباطبائي وفخر الدين الصانعي، منشورات ميثم التمار، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣٧ـ **بحر العلوم** (١٢١٢هـ)، محمد مهدي، الفوائد الرجاليّة، منشورات مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٣٨ـ **البحراني** (١١٠٧هـ)، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٩ـ **البحراني** (١١٨٦هـ)، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٤٠ـ **البخاري** (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع الصحيح، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٤١ـ **البرقي** (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٢ـ **البروجردي** (١٣٨٠هـ)، حسين، نهاية الأصول، بقلم الشيخ حسين علي المنتظري، نشر تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٤٣ـ **البروجردي** (١٣٨٠هـ)، حسين، الحاشية على كفاية الأصول، بقلم الشيخ بهاء الدين الحجّتي البروجردي، مؤسسة أنصاريان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٤ـ [إشراف] **البروجردي** (١٣٨٠هـ)، حسين، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة مهر، قم، إيران، ١٤١٣هـ وما بعد...

٤٥ـ **البروجردي** (١٣٨٠هـ)، حسين، تقريرات في أصول الفقه، بقلم علي پناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٦ـ **البصري** (١٠٨٥هـ)، أحمد بن عبدالرضا، فائق المقال في الحديث والرجال، تحقيق غلام حسين قيصريّه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٧ـ **البصري** (١٠٨٥هـ)، أحمد بن عبدالرضا، عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد، تحقيق: السيّد محمد جواد الجلالي، منشور في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، العدد ١٤، ١٩٩٩م.

٤٨ـ **البصري المعتزلي** (٤٣٦هـ)، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، [دون مشخصات أخرى].

٤٩ـ **الخطيب البغدادي** (٤٦٣هـ)، أبو بكر أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٥٠- **الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٥١- **البغدادي (٤٢٩هـ)**، عبد القاهر بن طاهر بن محمّد، الفَرْق بين الفِرَق، تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٥٢- **البغوي (٥١٦هـ)**، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، معالم التنزيل، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٥٣- **ابن أبي جامع العاملي (ق ١٢هـ)**، علي بن الحسين، الوجيز في تفسير القرآن العزيز، تحقيق: مالك محمودي، دار القرآن الكريم، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٥٤- **ابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الأندلسي، التفسير، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، نشر: الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٥٥- **ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٥٦- **ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، نشر: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، ١٣٨٩هـ.

٥٧- **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ـ ٧٣٩هـ ـ)، تحقيق وتخريج: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٨- **ابن الخيّاط المعتزلي (ق ٣ أو ٤هـ)**، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، كتاب الانتصار والردّ على الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تقديم وترجمة وتحقيق: نيبرج، نشر: دار ومكتبة بيبليون، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٢٥م.

٥٩- **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٦٠- **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن أحمد، مستطرفات السرائر، وهو ملحق بكتاب السرائر.

٦١- **ابن البطريق (٦٠٠هـ)**، شمس الدين يحيى بن الحسن الأسدي الربعي الحلي، عمدة عيون

صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٧هـ.

٦٢ـ **ابن جماعة (٧٣٣هـ)**، بدر الدين محمد بن إبراهيم، المنهل الرويّ في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق: محيى الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، سوريا، تصوير، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٦٣ـ **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، تخريج: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٦٤ـ **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، كتاب الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

٦٥ـ **ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.

٦٦ـ **ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار صادر، بيروت، لبنان.

٦٧ـ **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، الشفاء، تحقيق: أبو العلا عفيفي، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، نشر المؤسّسة الجامعية للدراسات الإسلامية، وأيضاً منطق الشفاء طبعة مكتبة بية الله المرعشي النجفي، قم، غيران، ١٤٠٤هـ.

٦٨ـ **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تقديم وتحقيق: محمد تقي دانش بجوه، انتشارات دانشكاه تهران، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٦٩ـ **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، متشـــابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٧٠ـ **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً، المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٦١م.

٧١ـ **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

٧٢ـ **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، علي بن موسى، فلاح السائل ونجاح المسائل، انتشارات دفتر

تبليغات اسلامي حوزه علمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٧٣ـ **ابن عاشور (١٩٧٣م)**، محمد الطاهر، التحرير والتنوير في تفسير القرآن، مؤسّسة التاريخ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٧٤ـ **ابن عبّاد الطالقاني (٣٨٥هـ)**، الصاحب إسماعيل بن عباد بن أحمد بن إدريس، المحيط في اللغة، نشر عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٧٥ـ **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٢هـ)**، أبو عمرو يوسف، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تقديم وتعليق: محمد عبدالقادر أحمد عطا، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٧٦ـ **ابن عبد السلام السُلمي (٦٦٠هـ)**، عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن محمد بن مهذّب المعروف بالعزّ، تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٧٧ـ **ابن العربي المالكي (٥٤٣هـ)**، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري، المحصول في أصول الفقه، تخريج: حسين علي اليدري، تعليق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، لبنان والأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٧٨ـ **ابن عساكر (٥٧١هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.

٧٩ـ **ابن فارس (٣٩٥هـ)**، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٨٠ـ **ابن قدامة (٦٢٠هـ)**، موفق الدين عبدالله بن أحمد، روضة الناظر وجنّة المناظر، مؤسّسة الريان والمكتبة التدمريّة والمكتبة المكيّة، بيروت والرياض ومكّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٨١ـ **ابن قدامة (٦٢٠هـ)**، موفق الدين عبدالله بن أحمد، إثبات صفة العلو، تحقيق وتعليق: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مؤسّسة علوم القرآن ومكتبة العلوم والحكم، لبنان والسعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٨٢ـ **ابن القصّار المالكي (٣٩٧هـ)**، أبو الحسن علي بن عمر، المقدّمة في الأصول، تعليق: محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٨٣ـ **ابن كمونة (٦٨٣هـ)**، سعد بن منصور، الجديد في الحكمة، تحقيق وتقديم وتعليق: حميد مرعيد الكبيسي، نشر: جامعة بغداد، العراق، ١٤٠٢هـ.

٨٤ـ **ابن معين** (٢٣٣هـ)، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، التاريخ (برواية: أبو الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ ومعه: ما حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.

٨٥ـ **ابن منظور الإفريقي** (٧١١هـ)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٨٦ـ **ابن المنير الاسكندري** (٦٨٣هـ)، ناصر الدين أحمد بن محمد المالكي، الإنصاف فيما تضمّنه الكشاف من الاعتزال، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.

٨٧ـ **ابن هشام الأنصاري** (٧٦١هـ)، أبو محمّد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حقّقه وفصله وضبط غرائبه: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٨٨ـ **أبو رغيف**، عمار، منطق الاستقراء، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٨٩ـ **أبو رغيف**، عمار، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٩٠ـ **أبو زهرة** (١٩٧٤م)، محمد، أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.

٩١ـ **أبو زيد** (٢٠١٠م)، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٩٢ـ **البجنوردي** (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، منتهى الأصول، مؤسسة مطبعة العروج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٩٣ـ **البهائي** (١٠٣١هـ)، محمّد بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية، المكتبة الإسلامية الكبرى، قم، إيران، ١٣٩٦هـ.

٩٤ـ **البهائي** (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسّون كريم، نشر مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٩٥ـ **البهائي** (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، الحبل المتين في إحكام أحكام الدين، انتشارات بصيرتي، قم، إيران.

٩٦ـ **البهبهاني** (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الرسائل الأصوليّة، مؤسّسة العلامة البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٩٧ـ **البهبهاني** (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الفوائد الحائريّة، مجمع

الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٩٨ـ **البهبهاني** (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد، التعليقة البهبهانية على منهج المقال، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٩٩ـ **بهمنيار** (٤٥٨هـ)، أبو الحسن بن المرزبان الآذبيجاني، التحصيل، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهري، انتشارات دانشكاه تهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

١٠٠ـ **البيهقي** (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

١٠١ـ **البيهقي** (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٠٢ـ **التبريزي** (١٤٢٧هـ)، الميرزا جواد، كفاية الأصول، دروس في مسائل علم الأصول، دار الصدّيقة الشهيدة، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.

١٠٣ـ **التبريزي** (١٣٤٠هـ)، موسى، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، حجري، مطبعة مهر، أوفست، انتشارات كتبي نجفي، قم، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

١٠٤ـ **التستري** (١٤٠٥هـ)، محمد تقي، قاموس الرجال، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد.

١٠٥ـ **التستري** (١٤٠٥هـ) محمّد تقي، النجعة في شرح اللمعة، نشر: كتابخانه صدوق، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٠٦ـ **التستري** (١٤٠٥هـ)، محمد تقي، بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة، تحقيق: مؤسّسة نهج البلاغة، نشر: دار أمير كبير للنشر، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٧ـ **الفاضل التوني** (١٠٧١هـ)، عبدالله بن محمد البشروي الخراساني، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠٨ـ **الثعالبي** (٨٧٥هـ)، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد المالكي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٠٩ـ **الثعلبي** (٤٢٧هـ)، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، الكشف والبيان، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١١٠ـ **الجابلقي البروجردي** (١٣١٣هـ)، علي أصغر بن العلامة السيد محمد شفيع، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، إشراف: السيد محمود المرعشي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١١١ـ **الجاحظ** (٢٥٥هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، رسائل الجاحظ (الأدبية والسياسية و..)، قدّم لها وبوّبها: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.

١١٢ـ **الجرجاني** (٨١٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١١٣ـ **الجرجاني** (٨١٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، الحاشية على الكشاف، شركة الحلبي واولاده، مصر، ١٩٦٦م.

١١٤ـ **الجزائري المروج**، محمد جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مؤسّسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

١١٥ـ **الجزائري** (١١١٢هـ)، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، حققه وعلّق وأشرف عليه: المفتي السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١١٦ـ **الجصّاص** (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول (أصول الفقه)، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النمشي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١١٧ـ **الجصّاص** (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، ضبط وتخريج: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١١٨ـ **جولدتسيهر** (١٩٢١م)، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطوّر العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت، نسخة مصوّرة عن دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م.

١١٩ـ **الجوهري** (٣٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

١٢٠ـ **الجويني** (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٢١ـ **الجيلاني القمّي** (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، القوانين المحكمة، حجري.

١٢٢ـ **الحائري (١٣٥٥هـ)**، عبدالكريم، درر الفوائد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة [بدون تاريخ].
١٢٣ـ **الحائري**، كاظم الحسيني، أساس الحكومة الإسلاميّة، مطبعة النيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
١٢٤ـ **الحائري**، كاظم الحسيني، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٢٥ـ **الحائري**، كاظم الحسيني، التعليقات والهوامش على مباحث الأصول، نشر: المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الأولى.
١٢٦ـ **الحائري**، كاظم الحسيني، ولاية الأمر في عصر الغيبة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
١٢٧ـ **الحائري (١٤٠٦هـ)**، مرتضى، شرح العروة الوثقى، تحقيق: الشيخ محمد حسن أمر اللهي اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٢٨ـ **الحاج حسن**، حسين، نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
١٢٩ـ **حب الله**، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٣٠ـ **حب الله**، حيدر، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
١٣١ـ **حب الله**، حيدر، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإماميّة، دراسة في الحديث الإمامي، ٢٠١٥م.
١٣٢ـ **حب الله**، حيدر، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
١٣٣ـ **حب الله**، حيدر، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع، مؤسّسة البحوث المعاصرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ ـ ٢٠١٥م.
١٣٤ـ **حب الله**، حيدر، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، مؤسّسة الفقه المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ ـ ٢٠١٥.
١٣٥ـ **حب الله**، حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١٣٦ـ **حبّ الله**، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ومقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٣٧ـ **الحجة الكوه كمري التبريزي** (١٣٧٢هـ)، محمد، المحجّة في تقريرات الحجّة، بقلم علي الصافي الكلبايكاني، مؤسسة السيدة المعصومة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٣٨ـ **الحرّ العاملي** (١١٠٤هـ)، محمّد بن الحسن، الفوائد الطوسيّة، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٣٩ـ **الحر العاملي** (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمة، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٤٠ـ **الحر العاملي** (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٤١ـ **الحرّاني** (ق٤هـ)، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، تُحف العقول عن آل الرسول 3، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٤٢ـ **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني** (١٠١١هـ)، معالم الدين، المقدّمة في أصول الفقه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٧هـ.

١٤٣ـ **الحسني** (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف، دراسات في الحديث والمحدّثين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٤٤ـ **حسين**، أبو لبابة، موقف المعتزلة من السنّة النبويّة ومواطن انحرافهم عنها، دار اللواء، الرياض، المملكة العربية السعوديّة، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

١٤٥ـ **الحكيم** (١٤٢٤هـ)، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١٤٦ـ **الحكيم**، محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسّسة المنار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٤٧ـ **الحلبي** (٥٨٥هـ)، حمزة بن علي بن زهرة، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٤٨ـ **المحقق الحلّي** (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، معارج الأصول، حقّقه: محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٤٩ـ **المحقق الحلّي** (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، نكت النهاية (النهاية ونكتها)، تحقيق

ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٥٠ـ **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، ١٩٨٥م.

١٥١ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيد محمد الرضوي الكشميري، مؤسّسة الإمام علي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٥٢ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، القواعد الجليّة في شرح الشمسيّة، تحقيق وتقديم: فارس حسّون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٥٣ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٥٤ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، نهاية الوصول (الأصول) إلى علم الأصول، حجري. وأيضاً تحقيق: إبراهيم البهادري، نشر مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٥٥ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتصحيح: عبدالحسين محمد علي البقال، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٥٦ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مكتبة الألفين، الطبعة الأولى، الكويت.

١٥٧ـ **الحميري (ق٣هـ)**، أبو العبّاس عبدالله بن جعفر، قُرب الإسناد، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥٨ـ **حنفي**، حسن، من العقيدة إلى الثورة (التراث والتجديد، (١) موقفنا من التراث القديم)، نشر: دار التنوير والمركز الثقافي العربي، لبنان والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

١٥٩ـ **حنفي**، حسن، من النصّ إلى الواقع، الطبعة الأولى.

١٦٠ـ **الحويزي (١١١٢هـ)**، عبدعلي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم رسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.

١٦١ـ **الحيدري**، كمال، ميزان تصحيح الموروث الروائي، معالم نظريّة عرض الروايات على القرآن الكريم، بقلم: طلال الحسن، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، الكاظميّة، العراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ.

١٦٢ـ **الخبّازي (٦٩١هـ)**، جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر، المغني في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

١٦٣ـ **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٦٤ـ **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

١٦٥ـ **الخزاز القمي (ق ٤هـ)**، أبو القاسم علي بن محمد بن علي الرازي، كفاية الأثر في النصّ (النصوص) على الأئمة الإثني عشر، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري الخوئي، نشر بيدار، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

١٦٦ـ **الخطيب**، محمد عجّاج، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

١٦٧ـ **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، تنقيح الأصول، بقلم حسين الاشتهاردي، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٦٨ـ **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٦٩ـ **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، المكاسب المحرّمة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

١٧٠ـ **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، الاجتهاد والتقليد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٧١ـ **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٧٢ـ **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، تحريرات في الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٧٣ـ **الخواجوئي (١١٧١ أو ١١٧٣هـ)**، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني

الخاتون آبادي، جامع الشتات، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٧٤ـ **الخواجوئي** (١١٧١ أو ١١٧٣هـ)، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاتون آبادي، الرسائل الفقهيّة، تحقيق: مهدي الرجائي، دار الكتب الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٧٥ـ **الخوانساري**، (١٤٠٥هـ)، أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٧٦ـ **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الأصول، بقلم محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

١٧٧ـ **الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)**، أبو القاسم وجواد، صراط النجاة، تنظيم وجمع: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر بركزيده، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٧٨ـ **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.

١٧٩ـ **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، الهداية في الأصول، بقلم الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٨٠ـ **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مج٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ]

١٨١ـ **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ.

١٨٢ـ **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، دراسات في علم الأصول، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٨٣ـ **الخوئي** (١٣٢٦هـ)، حبيب الله محمد بن هاشم الهاشمي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تصحيح وتهذيب: إبراهيم الميانجي، نشر بنياد فرهنكي إمام مهدي ودار الهجرة، إيران، الطبعة الرابعة.

١٨٤ـ **الرازي** (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.

١٨٥ـ **الرازي** (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، التفسير، تحقيق: أسعد محمد الطيّب، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

١٨٦ـ **الفخر الرازي** (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

١٨٧ـ **الفخر الرازي** (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، شرح عيون الحكمة، مؤسّسة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٨٨ـ **الفخر الرازي** (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهريّة، القاهرة، مصر.

١٨٩ـ **الفخر الرازي** (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.

١٩٠ـ **قطب الدين الرازي** (٧٦٦هـ)، محمّد (محمود) بن محمد، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، تحقيق وتقديم: محسن بيدارفر، نشر: بيدار، قم، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

١٩١ـ **قطب الدين الرازي** (٧٦٦هـ)، محمّد (محمود) بن محمد، شرح مطالع الأنوار (في المنطق)، نشر: كتبي نجفي، قم، إيران.

١٩٢ـ **الرازي** (ق ٦هـ)، منتجب الدين، فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم، تحقيق عبدالعزيز الطباطبائي، مجمع الذخائر الإسلامية، إيران، ١٤٠٤هـ.

١٩٣ـ **الراغب الإصفهاني** (٥٠٢هـ)، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر كتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٩٤ـ **الراوندي** (٥٧٣هـ)، قطب الدين سعيد بن هبة الله، رسالة في اختلاف الأخبار، تحقيق محمد رضا الجلالي، ضمن كتاب حديث بجوهي شيعه، مج٥، نشر مركز تحقيقات دار الحديث، إيران.

١٩٥ـ **الراوندي** (٥٧٣هـ)، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٩٦ـ **الرجائي**، محمّد، منهاج الأصول، نشر المؤلّف، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٩٧ـ **الرشتي** (١٣١٢هـ)، الميرزا حبيب الله، كتاب القضاء، تحقيق: أحمد الحسيني، نشر: دار القرآن الكريم، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

١٩٨ـ **رضا** (١٣٥٤هـ)، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار (محاضرات الشيخ محمد عبده)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

١٩٩ـ [جمع] **الشريف الرضي** (٤٠٦هـ)، محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، نهج البلاغة، تحقيق:

محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٢٠٠ـ **الروحاني (١٤١٨هـ)**، محمد الحسيني، منتقى الأصول، بقلم السيّد عبدالصاحب الحكيم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٠١ـ **الروحاني**، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.

٢٠٢ـ **الروحاني**، محمد صادق، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ..

٢٠٣ـ **الزبيدي (١٢٠٥هـ)**، محمد مرتضى، تاج العروس، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٢٠٤ـ **الزركشي (٧٩٤هـ)**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.

٢٠٥ـ **الزركشي (٧٩٤هـ)**، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٠٦ـ **الزمخشري (٥٣٨هـ)**، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.

٢٠٧ـ **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٢٠٨ـ **ذويب**، حمادي، السنّة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٠٩ـ **الساوي (٥٤٠هـ)**، عمر بن سهلان، البصائر النصيريّة في علم المنطق، تحقيق وتقديم: حسن مراغي، نشر شمس تبريزي، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢١٠ـ **السبحاني**، جعفر، المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٢١١ـ **السبحاني**، جعفر، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢١٢ـ **السبزواري (١٤١٤هـ)**، عبدالأعلى، تهذيب الأصول، مؤسسة المنار، الطبعة الثالثة،

١٤١٧هـ.

٢١٣ـ **السبزواري (١٢٨٨ أو ١٢٨٩هـ)**، ملا هادي، شرح المنظومة، تصحيح وتعليق: حسن زاده آملي، تحقيق وتقديم: مسعود طالبي، نشر ناب، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ ـ ٢٠٠٠م.

٢١٤ـ **سبط ابن العجمي (٨٤١هـ)**، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد الحلبي، الكشف الحثيث عمّن رمي بوضع الحديث، تحقيق وتعليق: صبحي السامرائي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢١٥ـ **السبكي، علي بن عبد الكافي (٧٥٦هـ) وعبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ)**، الإبهاج في شرح المنهاج (على منهاج الوصول الى علم الأصول للبيضاوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.

٢١٦ـ **سبط النيلي (٢٠٠٠م)**، عالم، البحث الأصولي بين الحكم العقلي للإنسان وحكم القرآن، كتاب نقدي لطرائق البحث الأصولي، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢١٧ـ **السرخسي (٤٩٠هـ)**، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢١٨ـ **السرخسي (٤٩٠هـ)**، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٢١٩ـ **السعدي (١٣٧٦هـ)**، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م.

٢٢٠ـ **السلّمي (٤١٢هـ)**، أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين بن موسى الأزدي، حقائق التفسير، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٢١ـ **السمرقندي (٣٨٣هـ)**، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٢٢٢ـ **شيخ الإشراق السهروردي (٥٨٧هـ)**، أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تحقيق وتقديم: هنري كوربان وسيد حسين نصر ونجفقلي حبيبي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٢٢٣ـ **السيستاني**، علي الحسيني، الرافد في علم الأصول، بقلم منير السيّد عدنان القطيفي، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٢٤ـ **السيستاني**، علي، قاعدة لا ضرر، محاضرات السيد السيستاني، نشر مكتب السيستاني، قم،

إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٢٥ـ **السيستاني**، علي الحسيني، استفتاءات المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني [بدون مشخصات].

٢٢٦ـ **السيستاني**، علي الحسيني، حجيّة خبر الواحد، بقلم: محمد علي الربّاني، ١٤٣٧هـ، نشر على موقع تقريرات بنسخ متداولة محدودة.

٢٢٧ـ **السيستاني**، محمّد رضا، قبسات من علم الرجال، جمعها ونظّمها: محمّد البكّاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

٢٢٨ـ **السيوطي** (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد مندوب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٢٩ـ **السيوطي** (٩١١هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

٢٣٠ـ **الشافعي** (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتعليق: الدكتور عبدالفتّاح كبّارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٣١ـ **الشافعي** (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].

٢٣٢ـ **الشافعي** (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث [بدون مشخصات].

٢٣٣ـ **شاكر** (١٩٥٨م)، أحمد محمّد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، مكتبة تعز، بغداد، العراق.

٢٣٤ـ **الشاهرودي** (١٣٩٦هـ)، محمود، نتائج الأفكار في الأصول، بقلم السيد محمد جعفر الجزائري المروّج، إعداد وتحقيق: آل المرتضى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٣٥ـ **شبّر** (١٢٤٢هـ)، عبدالله، تفسير القرآن الكريم، مراجعة: حامد حفني داوود، نشر مرتضى الرضوي مطبوعات القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م.

٢٣٦ـ **الشنقيطي**، أحمد بن محمود عبدالوهاب، خبر الواحد وحجيّته، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، عمادة البحث العلمي رقم الإصدار ٢٣، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٣٧ـ **الشهرزوري** (٦٤٣هـ)، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة المعادة، ١٩٩٨م. وأيضاً طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، بتعليق

وتخريج صلاح بن محمّد بن عويضة.

٢٣٨- **الشهرزوري (ق ٧هـ)**، شمس الدين محمد بن محمود، شرح حكمة الإشراق، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٣٩- **الشهرزوري (ق ٧هـ)**، شمس الدين محمد بن محمود، رسائل الشجرة الإلهيّة في علوم الحقائق الربّانيّة، تحقيق وتقديم: نجفقلي حبيبي، نشر: مؤسّسة حكمت وفلسفة إيران، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٤٠- **الشهرستاني (٥٤٨هـ)**، عبدالكريم، الملل والنحل، مكتبة الإنجلو المصريّة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٢٤١- **الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)**، محمد بن مكـي العاملي، ذكـرى الشـيعة في أحكـام الشريعة، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٤٢- **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، البداية في علم الدراية، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٤٣- **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، الرعاية لحال البداية في علم الدراية، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٤٤- **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٤٥- **الشوكاني (١٢٥٠هـ)**، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٢٤٦- **الشوكاني (١٢٥٠هـ)**، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، نشر: عالم الكتب.

٢٤٧- **الشيرازي (٤٧٦هـ)**، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

٢٤٨- **الشيرازي (٤٧٦هـ)**، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحقّقه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، تصوير ١٩٨٣م، عن الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٢٤٩ـ ملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ)، محمّد بن إبراهيم القوامي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

٢٥٠ـ قطب الدين الشيرازي (٧١٠هـ)، محمود بن مسعود بن مصلح الكازروني، شرح حكمة الإشراق، نشر: انجمن اثار ومفاخر فرهنكي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٥١ـ الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، الفقه، دار العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٢٥٢ـ الشيرازي (١٢٩٣هـ)، مهدي الكجوري، الفوائد الرجاليّة، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٥٣ـ الصادقي الطهراني (٢٠١١م)، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة، انتشارات فرهنكي اسلامي، أوفست عن طبعة دار التراث الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٥٤ـ الصادقي الطهراني (٢٠١١م)، محمد، أصول الاستنباط بين الكتاب والسنّة، انتشارات فرهنكي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٥٥ـ الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي، تحقيق الشيخ ماجد الغرباوي، نشر مشعر، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٢٥٦ـ الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقـر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

٢٥٧ـ الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، محاضرات تأسيسيّة، انتشارات دار الصدر مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٢٥٨ـ الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقـر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، وأيضاً طبعة مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٢٥٩ـ الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م.

٢٦٠ـ الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، مباحث الأصول، بقلم السيد كاظم الحائري، نشر: المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٢٦١ـ الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٢٦٢ـ **الصدر** (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول (مباحث الألفاظ ومباحث الحجج..)، بقلم: حسن عبدالساتر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ ـ ١٤٢٨هـ.

٢٦٣ـ **الصدوق الأوّل** (٣٢٩هـ)، أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢٦٤ـ **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٢٦٥ـ **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٦٦ـ **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.

٢٦٧ـ **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢٦٨ـ **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر غفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.

٢٦٩ـ **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، كتاب من لا يحضره الفقيه، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٢٧٠ـ **الصفّار** (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمّي، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد 3، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٢٧١ـ **الصنعاني** (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، تفسير القرآن، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٢٧٢ـ **طاع الله**، محمد، أصول الفقه عند المحَدِّثين دراسة تحليلية نقدية، تقديم: عبد المجيد الشرفي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، ٢٠٠٠م.

٢٧٣ـ **الطباطبائي** (١٢٣١هـ)، علي، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرّسين، إيران،الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

٢٧٤ـ **الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ)**، محمد، مفاتيح الأصول، حجري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، [بدون مشخصات أخرى].

٢٧٥ـ **الطباطبائي (١٩٨١م)**، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٧هـ.

٢٧٦ـ **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.

٢٧٧ـ **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي مع نمايشكاه ونشر كتاب، إيران.

٢٧٨ـ **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٢٧٩ـ **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٨٠ـ **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير (العلوم) القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م. وأيضاً طبعة الأعلمي في بيروت.

٢٨١ـ **الطبرسي (ق٦هـ)**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٨هـ.

٢٨٢ـ **الطبري (ق ٦هـ)**، أبو جعفر محمّد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٨٣ـ **الطبري (٣١٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٥م.

٢٨٤ـ **طرابيشي (٢٠١٦م)**، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيّين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢٨٥ـ **الطريحي (١٠٨٥هـ)**، فخر الدين، جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الحديث والرجال، تحقيق: محمد كاظم الطريحي، كتابفروشي جعفري تبريزي، إيران [بدون رقم الطبعة ولا

التاريخ].
٢٨٦ـ **الطريحي** (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، تفسير غريب القرآن الكريم، تحقيق وتعليق: محمد كاظم الطريحي، انتشارات زاهدي، قم، إيران.
٢٨٧ـ **الطريحي** (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، مجمع البحرين، نشر المكتبة المرتضويّة، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.
٢٨٨ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٨٩ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران، ١٤٠٠هـ.
٢٩٠ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٩١ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشّي، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميبدي والسيّد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٢٩٢ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].
٢٩٣ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.
٢٩٤ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٩٥ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تلخيص الشافي، حقّقه وعلّق عليه: السيّد حسين بحر العلوم، منشورات العزيزي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ.
٢٩٦ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسّسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٩٧ـ **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الرجال، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٩٨ـ **العاملي (٩٨٤هـ)**، الحسين بن عبدالصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث، مج١، إعداد أبو الفضل حافظيان البابلي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٩٩ـ **العجلوني (١١٢٦هـ)**، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨.

٣٠٠ـ **العراقي (١٣٦١هـ)**، ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٠١ـ **العراقي (١٣٦١هـ)**، ضياء الدين، تنقيح الأصول، بقلم: محمد رضا الطباطبائي، المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٥٢م.

٣٠٢ـ **العراقي (١٣٦١هـ)**، ضياء الدين، الأصول، بقلم الميرزا أبو الفضل النجم آبادي، إعداد: مؤسسة آية الله العظمى البروجردي لنشر معالم أهل البيت، مجموعة آثار آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي، رقم (٥).

٣٠٣ـ **العراقي (١٣٦١هـ)**، ضياء الدين، التعليقة (الحاشية) على فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلاّ المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].

٣٠٤ـ **العراقي (١٣٦١هـ)**، ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٣٠٥ـ **العدوي والمحرمي والوهيبي**، خميس بن راشد وزكريّا بن خليفة وخالد بن مبارك، السنّة: الوحي والحكمة، قراءة في نصوص المدرسة الإباضيّة، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣٠٦ـ **العسكري (٣٩٥هـ) والجزائري (١١٥٨هـ)**، أبو هلال ونور الدين، معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتابي العسكري والهلالي)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٠٧ـ **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، لسان الميزان، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٣٠٨ـ **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٣٠٩ـ **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمّد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، نزهة النظر

في توضيح نخبة الفكر، تصحيح كبتان وليم ناسوليس الإيرلندي، والمولوي عبد الحقّ والمولوي غلام قادر، طبعة اسياتك سوسيستي آف بنغال، كلكته، ١٨٦٢م. (وأيضاً طبعة النص الملحق بكتاب سبل السلام).

٣١٠ـ **الإمام العسكري** (٢٦٠هـ)، الحسن بن علي، التفسير (المنسوب إلى الإمام العسكري)، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣١١ـ **العظيم آبادي** (١٣٢٩هـ)، أبو الطيّب محمد شمس الحقّ، عون المعبود شرح سنن أبي داوود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٣١٢ـ **العلوي العاملي** (ق ١١هـ)، أحمد بن زين العابدين، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار، حجري، [بدون تحديد مكان ولا زمان].

٣١٣ـ **علي** (١٩٨٧م)، جواد، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشريّة، ترجمه عن الألمانيّة: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

٣١٤ـ **العوني**، الشريف حاتم بن عارف، اليقيني والظنّي من الأخبار، سجال بين أبي الحسن الأشعري والمحدّثين، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.

٣١٥ـ **العيّاشي** (٣٢٠هـ)، محمد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، كتاب التفسير، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

٣١٦ـ **الغرناطي الكلبي** (٧٤١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن جزى، **التسهيل لعلوم التنـزيل، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.**

٣١٧ـ **الغزالي** (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٣١٨ـ **غفاري** (٢٠٠٤م)، علي أكبر، دراسات في علم الدراية (تلخيص المقباس)، نشر جامعة الإمام الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٣١٩ـ **الفارابي** (٣٣٩هـ)، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، المنطقيّات، تحقيق وتقديم: محمد تقي دانش بجوه، نشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٢٠ـ **الفتني** (٩٨٦هـ)، محمد طاهر بن علي الهندي، تذكرة الموضوعات (وبذيله: قانون الموضوعات والضعفاء).

٣٢١ـ **الفراهيدي** (١٧٥هـ)، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، تحقيق: مهدي المخرومي

وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٢٢ـ **الفراء البغدادي الحنبلي** (٤٥٨هـ)، أبو يعلى محمد بن الحسين القاضي، العُدّة في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٢٣ـ **فضل الله** (٢٠١٠م)، محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٣٢٤ـ **فضل الله** (٢٠١٠م)، محمد حسين، قضايانا على ضوء الإسلام، مطبعة الصدر، الطبعة الثامنة، ١٩٩٨م.

٣٢٥ـ **فضل الله** (٢٠١٠م)، محمد حسين، فقه الحج، تقرير بحوث الخارج، بقلم: جهاد عبد الهادي فرحات، نشر: دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م وما بعد.

٣٢٦ـ **الفضلي** (٢٠١٣م)، عبد الهادي، أصول الحديث، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٣٢٧ـ **الفيروزآبادي** (٨١٧هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٣٢٨ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الأصول الأصيلة، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٣٢٩ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الوافي، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٣٠ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الصافي في تفسير القرآن، تحقيق: السيّد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٣١ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامي (محمد حسين درايتي ومحمد رضا نعمتي)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٣٢ـ **الفيومي** (٧٧٠هـ)، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الهجرة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٣٣٣ـ **قانصوه**، وجيه، النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقّي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٣٣٤ـ **القرافي** (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في

اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٣٥ـ **القرضاوي**، يوسف، كيف نتعامل مع السنّة النبويّة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٣٦ـ **القرضاوي**، يوسف، السنّة مصدراً للمعرفة والحضارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

٣٣٧ـ **القرضاوي**، يوسف، المدخل لدراسة السنّة النبوية [بدون مشخصات إضافيّة].

٣٣٨ـ **القرطبي** (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٣٣٩ـ **القزويني** (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، تعليقة على معالم الأصول، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٤٠ـ **القزويني** (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تحقيق وتصحيح: علي العلوي القزويني وعبد الرحيم الجزمئي القزويني، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٤١ـ **القزويني** (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، رسالة في العدالة، تصحيح: علي الموسوي العلوي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٤٢ـ **القشيري النيسابوري** (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم، الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت.

٣٤٣ـ **قطب** (١٩٦٦م)، سيّد الشاذلي، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت والقاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ١٤١٢هـ.

٣٤٤ـ **القمّي** (ق ٣ ـ ٤هـ)، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمّي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.

٣٤٥ـ **الكاشاني** (١٣٧٤هـ)، علي، مجمع الفرائد في الأصول، مطبعة أمير، قم، إيران، ١٣٦٨هـ.

٣٤٦ـ **الكاشاني** (٩٨٨هـ)، المولى فتح الله بن شكر الله، زبدة التفاسير، تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٤٧ـ **كاشف الغطاء** (١٢٢٨هـ)، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام

الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٤٨ـ كردي، إسماعيل، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٣٤٩ـ المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٣٥٠ـ الكركي (١٠٧٦هـ)، الحسين بن شهاب الدين، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، أشرف على مقابلته وتصحيحه وقدّم لـه: رؤوف جمال الدين، [بدون مشخّصات].
٣٥١ـ الكلپايكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، إفاضة العوائد، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٣٥٢ـ الكلوذاني الحنبلي (٥١٠هـ)، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، نشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٣٥٣ـ الكليني الرازي (٣٢٩هـ)، محمّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م. وأيضاً طبعة مؤسّسة دار الحديث في إيران بتصحيحٍ جديد.
٣٥٤ـ كني (١٣٠٦هـ)، ملا علي، توضيح المقال في علم الرجال، تحقيق: محمد حسين مولوي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٣٥٥ـ الكوفي (٣٥٢هـ)، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات، التفسير، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٣٥٦ـ الكوفي (ق ٣هـ)، محمد بن سليمان القاضي، مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: محمد باقر البهبودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٥٧ـ المازندراني (١٠٨١هـ)، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٥٨ـ المازندراني (١٠٨١هـ)، المولى محمد صالح، الحاشية على معالم الدين، مؤسّسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت، إيران.
٣٥٩ـ المازندراني (١١٢٠ أو ١١٣٤هـ)، محمد هادي بن محمد صالح، شرح فروع الكافي، تحقيق:

محمد جواد محمودي ومحمد حسين درايتي، دار الحديث للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٣٦٠ـ **المامقاني** (١٣٥١هـ)، عبدالله، مقباس الهداية في علم الدراية، تحقيق: الشيخ محمد رضا المامقاني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٦١ـ **الماوردي** (٤٥٠هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، النكت والعيون، مراجعة وتعليق: السيّد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة ومؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.

٣٦٢ـ **المجلسي** (١١١١هـ)، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

٣٦٣ـ **المجلسي** (١١١١هـ)، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٣٦٤ـ **المجلسيّ الأوّل** (١٠٧٠هـ)، محمد تقي، روضة المتّقين في شرح من لا يحضر الفقيه، تعليق: حسين الموسوي الكرماني وعلي پناه الإشتهاردي وفضل الله الطباطبائي، نشر: بنياد فرهنك اسلامي، إيران الطبعة الأولى والثانية، ١٤٠٦هـ.

٣٦٥ـ **مجموعة من الباحثين**، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٣٦٦ـ **محسني القندهاري، محمد آصف، مشرعة بحار الأنوار، مكتبة العربي ومكتبة عزيزي، قم،** إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٦٧ـ **محقّق داماد** (١٣٨٨هـ)، محمد، المحاضرات، مباحث في أصول الفقه، بقلم السيد جلال الدين الطاهري الإصفهاني، انتشارات مبارك، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٣٦٨ـ **محقّق داماد** (١٣٨٨هـ)، محمّد، كتاب الخمس، بقلم: عبد الله جوادي آملي، تصحيح وتحقيق: حسين آزادي، دار الإسراء للنشر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٦٩ـ **محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني** (١٠٣٠هـ)، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٧٠ـ **المراغي** (١٩٥٢م)، أحمد مصطفى، تفسير القرآن الكريم، دار الفكر، وأيضاً طبع دار إحياء التراث العربي.

٣٧١ـ **المرتضى** (٤٣٦هـ)، علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الانتصار، مؤسّسة النشر

الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٥هـ.

٣٧٢- **المرتضى** (٤٣٦هـ)، علي بن الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، الشافي في الإمامة، نشر مؤسّسة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٣٧٣- **المرتضى** (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتعليق: أبو القاسم كُرجي، دانشگاه طهران، إيران، ١٩٨٤م.

٣٧٤- **المرتضى** (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٣٧٥- **المشكيني** (١٣٥٨هـ)، الميرزا أبو الحسن، كفاية الأصول مع حواشي المحقق المشكيني، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، دار الحكمة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٧٦- **المشهدي** (١١٢٥هـ)، محمد بن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمّي، تفسير كنز الدقائق، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٧هـ.

٣٧٧- **المصري**، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٣٧٨- **المصري**، أيمن، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، سلسلة إصدارات أكاديميّة الحكمة العقليّة (١٣)، نشر المصطفى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٣٧٩- **المصري**، أيمن، دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء، بقلم: عمّار حسين اليوسف، نشر الرافد، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٣٨٠- **المصطفوي** (١٤٢٦هـ)، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٨١- **مطر الهاشمي**، علي حسن، بحوث نقديّة في علم الأصول، نشر ناظرين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٣٨٢- **المطهري المليكي**، امحمد بن سليمان بن بكير، فتح المغيث في علوم الحديث، تحقيق وتعليق: أحمد حمو كروم وعمر أحمد بازين، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٨٣- **المظفّر** (١٣٨١هـ)، محمد رضا، أصول الفقه، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٣٨٤ـ **المظفّر** (١٣٨١هـ)، محمد رضا، المنطق، نشر مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، إيران، أوفست عن الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ في النجف، العراق.

٣٨٥ـ **مغلي**، محمد البشير الهاشمي، مناهج البحث في الإسلاميّات لدى المستشرقين وعلماء الغرب (رسائل جامعيّة ٢).

٣٨٦ـ **مغنيّة** (١٩٧٩م)، محمد جواد، فقه الإمام جعفر الصادق، مؤسّسة أنصاريان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٣٨٧ـ **المفيد** (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، سلسلة المصنّفات ٧، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٨٨ـ **المفيد** (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٨٩ـ **المفيد** (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، التذكرة بأصول الفقه، مج٩ من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٩٠ـ **مكارم الشيرازي**، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٩١ـ **مكارم الشيرازي**، ناصر، أنوار الأصول، بقلم أحمد المقدسي، نسل جوان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٣٩٢ـ **مكارم الشيرازي**، ناصر، طريق الوصول إلى مهمّات علم الأصول، أصول الفقه بأسلوب حديث وآراء جديدة، إعداد وتحقيق: محمد حسين ساعي فرد، دار نشر الإمام علي بن أبي طالب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٣٩٣ـ **مكارم الشيرازي**، ناصر، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام علي عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.

٣٩٤ـ **المكّي المخزومي** (١٠٤هـ)، مجاهد بن جبر التابعي، التفسير، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن الطاهر بن محمّد السورتي، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان.

٣٩٥ـ **اللشوطي** (ق ٦هـ)، تبغورين بن عيسى، الأدلّة والبيان، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بابزيز، نشر: وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣٩٦ـ **المنتظري** (١٤٣١هـ)، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٣٩٧ـ **المنتظري (١٤٣١هـ)**، حسين علي، كتاب الزكاة، مركز جهاني مطالعات اسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٣٩٨ـ **المنصوري**، أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي، إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، دار الكيان، الرياض، ومكتبة ابن تيمية، الإمارات، قدّم له الدكتور سعد بن عبد الله الحميد.

٣٩٩ـ **المؤمن القمي**، محمد، تسديد الأصول، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٠٠ـ **الموسوي العاملي (١٠٦٨هـ)**، نور الدين، الشواهد المكيّة، مطبوع في ذيل الفوائد المدنية للإسترآبادي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤٠١ـ **الميرداماد (١٠٤١هـ)**، محمّد باقر، الرواشح السماويّة، تحقيق: نعمة الله الجليلي وغلام حسين قيصريّه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٠٢ـ **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، فوائد الأصول، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلاّ المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].

٤٠٣ـ **النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، أجود التقريرات، بقلم أبو القاسم الخوئي، تحقيق ونشر مؤسّسة صاحب الأمر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.**

٤٠٤ـ **ناصر، محمّد، نهج العقل، تأصيل الأسس وتقويم النُّهُج، إشراف: أيمن المصري، سلسلة** إصدارات أكاديميّة الحكمة العقلية (٨)، دار المحبّين، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٤٠٥ـ **النجاشي (٤٥٠هـ)**، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، الرجال، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.

٤٠٦ـ **النراقي (١٢٤٥هـ)**، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيّام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٠٧ـ **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٠٨ـ **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال.

والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٤٠٩ـ **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، كتاب المجالس والمسيرات، تحقيق: الحبيب الفقي وإبراهيم شبّوح ومحمد اليغلاوي، دار المنتظر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤١٠ـ **النعماني** (٣٦٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بابن أبي زينب، الغيبة، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤١١ـ **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، مستدركات علم رجال الحديث، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤١٢ـ **النوري**، حسن جابر، قدوات ومناهج السيرة العلمية والعمليّة، دار السلام، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.

٤١٣ـ **النوري (١٣٢٠هـ)**، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.

٤١٤ـ **النووي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

٤١٥ـ **النيسابوري (٥٠٨هـ)**، محمد بن الفتال، روضة الواعظين، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.

٤١٦ـ **الهادي اليمني (٢٩٨هـ)**، يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي، تثبيت الإمامة، دار الإمام السجاد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٤١٧ـ **الهاشمي**، محمود، أضواء وآراء، تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، نشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.

٤١٨ـ **الهمداني (١٣٢٢هـ)**، رضا بن محمد مهدي، مصباح الفقيه، تحقيق: المؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦ إلى ١٤٢٤هـ؛ والطبعة الحجرية أيضاً.

٤١٩ـ **الهندي (٩٧٥هـ)**، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.

٤٢٠ـ **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

٤٢١ـ هيوم (١٧٧٦م)، ديفيد، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة وتحقيق: محمد محجوب، نشر المنظمة العربية للترجمة بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٤٢٢ـ **الواحدي النيسابوري** (٤٦٨هـ)، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النـزول، مؤسّسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ودار الاتحاد العربي، القاهرة، مصر، ١٩٦٨م.

٤٢٣ـ **الواحدي النيسابوري** (٤٦٨هـ)، أبو الحسن علي بن أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٤٢٤ـ **الملا عبد الله اليزدي** (٩٨١هـ)، عبد الله بن شهاب الدين الحسيني، الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٤٢٥ـ **مصباح اليزدي**، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، مؤسسة في طريق الحق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٤٢٦ـ **مصباح اليزدي**، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمّد عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة السابعة، ١٤٣١هـ.

٤٢٧ـ **ياسين**، عبد الجواد، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤٢٨ـ **اليزدي الفيروزآبـادي** (١٤١٠هـ)، مرتضى بن محمد بن محمد باقر بن الحسين، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، انتشارات فيروزآبادي، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ.

المصادر والمراجع الفارسية:

٤٢٩ـ **الآشتياني** (٢٠٠٥م)، جلال الدين، پيرامون تفكّر عقلي وفلسفي در اسلام، مجلّة كيهان انديشه، العدد الأوّل، السنة الأولى،

٤٣٠ـ **حكمي زاده** (١٩٨٧م)، علي أكبر، أسرار هزار ساله، مجموعة آثار [بدون مشخصات].

٤٣١ـ **جوادي آملي**، عبدالله، تفسير تسنيم، مركز نشر إسراء، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٤٣٢ـ **سروش**، عبد الكريم، تفرج صنع، مؤسسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٨٠ش/ ٢٠٠١م.

٤٣٣ـ **الصادقي الطهراني** (٢٠١١م)، محمد، فقه كويا، انتشارات جامعة علوم القرآن، إيران [بدون مشخصات].

٤٣٤ـ **صالحي نجف آبادي** (٢٠٠٦م)، نعمت الله، حديث هاي خيالي در مجمع البيان، انتشارات كوير، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

٤٣٥ـ **الغروي الإصفهاني** (٢٠٠٥م)، محمد جواد الموسوي، پيرامون ظن فقيه وكاربرد آن در فقه (حجيت ظن فقيه)، نشر مؤسسة إقبال والمؤلّف، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

الدوريات والنشريات:

٤٣٦ـ **آهنكران**، محمد رسول، حجيّة خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيرة العقلائيّة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٣ ـ ١٤، بيروت، لبنان، شتاء وربيع ٢٠١٠م.

٤٣٧ـ **أبو زيد**، أحمد، تواتر الحديث عند المتقدّمين، مطالعة رصديّة في أهم مفاصل البحث، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٥، بيروت، لبنان، شتاء ٢٠١٣م.

٤٣٨ـ **أبو زيد**، أحمد، تواتر الحديث بعيون غربية، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩، بيروت، لبنان، ٢٠١٦م.

٤٣٩ـ **الإصفهاني**، حامد، وقفة على تعقيدات رواية الحديث، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٣٦ ـ ٣٧، بيروت، لبنان، ٢٠١٥م.

٤٤٠ـ **ايزدبناه**، عباس، إثبات صدور حديث از طريق مضمون شناسي ومتن، مجلّة علوم حديث، العدد ٤، إيران، صيف ١٩٩٧م.

٤٤١ـ **الجلالي**، محمد رضا الحسيني، حجية الحديث المعنعن وما يثار حوله شبهة في مقابل البديهة، مجلة علوم الحديث، إيران، العدد ٣، محرم ـ جمادى الآخرة، ١٤١٩هـ.

٤٤٢ـ **الحمد**، علي بن محمّد، منهجيّة العلوم الشرعيّة في مقابل المنهجية العلميّة الحديثة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٨ ـ ٢٩، بيروت، لبنان، ٢٠١٤م.

٤٤٣ـ **رسولي**، المولوي دادكريم، عرض الحديث على الكتاب والسنّة من قواعد الحديث وأصول الاجتهاد، مجلّة علوم الحديث، العدد ١٨، إيران، رجب ـ ذي الحجّة ١٤٢٦هـ.

٤٤٤ـ **الزاكي**، فاضل، طرق المتأخّرين إلى الكتب، صاحب الوسائل نموذجاً، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤٧، إيران، ٢٠٠٧م.

٤٤٥ـ **الطباطبائي** (١٩٩٥م)، عبد العزيز، نهج البلاغة عبر القرون (٧)، مجلّة تراثنا، العدد ٣٩.

٤٤٦ـ **الظاهري**، حامد، حقيقة التواتر بين مبنى المشهور ونظريّة الشهيد الصدر، مجلّة فقه أهل البيت، لبنان، العدد ٤٩، عام ٢٠٠٧م.

٤٤٧ـ **العميدي**، ثامر هاشم حبيب، مع الصدوق وكتابه الفقيه، مجلة علوم الحديث، إيران، العدد ٢، رجب ذو الحجّة، ١٤١٨هـ.

٤٤٨ـ **فنائي**، العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراؤة تقويمية مقارنة، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٤، بيروت، لبنان، خريف ٢٠٠٦م.

٤٤٩ـ **قاسم**، جميل، نقد نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر، مجلة المنهاج، العدد ١٧، بيروت، ربيع ٢٠٠٠م.

٤٥٠ـ **المؤيّدي**، مجد الدين بن محمد بن منصور، فصل الخطاب في تفسير خبر العرض على الكتاب، مجلّة علوم الحديث، العدد ١٨، إيران، ١٤٢٦هـ.

٤٥١ـ **المصري**، أيمن، نقد المدرسة التجريبيّة، مجلّة روافد فكريّة، العدد ١، خريف ٢٠١٢م.

٤٥٢ـ **ناصر**، محمّد، موجب اليقين في التجربة والتواتر، مجلّة المعرفة العقليّة، العدد ١، ٢٠١٣م.

المحتويات

المحور الثاني

خبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعيّة أو الإطمئنانيّة

المحور الثالث

القيمة المعرفيّة للموروث الحديثي الإسلامي أو المعيار العام لدرجات الوثوق

الفصل الثاني

حجية الحديث الظني أو السنة المنقولة الآحادية الظنية

المحور الأوّل

نظرية عدم حجيّة الحديث الظنّي (خبر الواحد)

المستند القرآني

لنظريّة عدم حجية خبر الواحد

المستند الحديثي

لنظرية عدم حجية خبر الواحد

مستند الإجماع
لإثبات عدم حجية خبر الواحد

المستند العقلي
لإثبات عدم حجيّة خبر الواحد

المحور الثاني

نظريّة حجية الحديث الظنّي (خبر الواحد)

المستند القرآني

لنظريّة حجية خبر الواحد

المستند الحديثي

لنظريّة حجيّة خبر الواحد

المستند الإجماعيّ

لنظريّة حجيّة خبر الواحد الظنّي

دليل العرف والسيرة
على حجيّة خبر الواحد الظنّي

المستند العقلي
لنظريّة حجيّة خبر الواحد الظنّي

الخاتمة

أو الرسالة والنتائج

المصادر والمراجع

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية

٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة

٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات

٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة

٩. الوحي والظاهرة القرآنية

١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps



هذا الكتاب

محاولة بحثيّة لدراسة حجيّة الحديث؛ كونه الناطق والحاكي عن السنّة الشريفة، فلا يكفي الباحث أن يتوصّل إلى نتائج في حجية السنّة الواقعيّة، بقدر ما يهمّه أن يستكمل مسيرته في دراسة قيمة الحديث الذي توارثناه عبر الأجيال والقرون، فقد انقسم المفكّرون المسلمون عبر التاريخ إزاء قيمة الإرث الحديثي الذي تركته المذاهب كلّها، وتنوّعت مداخلهم البحثيّة في هذا الموضوع، ومن أهم المداخل: ثنائية اليقين والظنّ في الحديث، ففيما انتصر جمهور غفير من علماء المسلمين إلى يومنا هذا للقيمة المضافة للحديث الظنّي (خبر الواحد)، ذهبت تيارات من المعتزلة وقدماء الإماميّة وغيرهم، إلى التحفّظ عن اعتماد أخبار الآحاد الظنيّة في الاجتهاد الديني عموماً، دون فرق بين العقائد والفقه والشريعة وغيرها.

يحاول هذا الكتاب القيام ـ وسط جدلٍ مناهجيّ صاخب اليوم ـ بدراسة معياريّة نقديّة موسّعة نسبيّاً لهذا الموضوع، وينتصر في نهايته للمذهب القائل بعدم حجيّة غير الحديث الثابت بنحو اليقين أو الاطمئنان المتاخم لليقين، أمّا أحاديث الظنّ وأخبار الآحاد ـ ولو كانت معتبرةً من حيث قواعد الإسناد وأصول الجرح والتعديل وموازين علوم مصطلح الحديث ـ فلا قيمة أصيلة لها، في قراءةٍ معرفيّة وكلاميّة وتاريخيّة، ووفقاً لمعايير أصول الفقه الإسلاميّ أيضاً. إنّها نتيجة من شأنها أن ترخي بظلالها على مجمل العمليات الاجتهاديّة في مختلف علوم المسلمين النقليّة في الحدّ الأدنى، وتدفعها لمُخرجات مختلفة في أكثر من موقع.

ISBN 978-614-404-925-9

